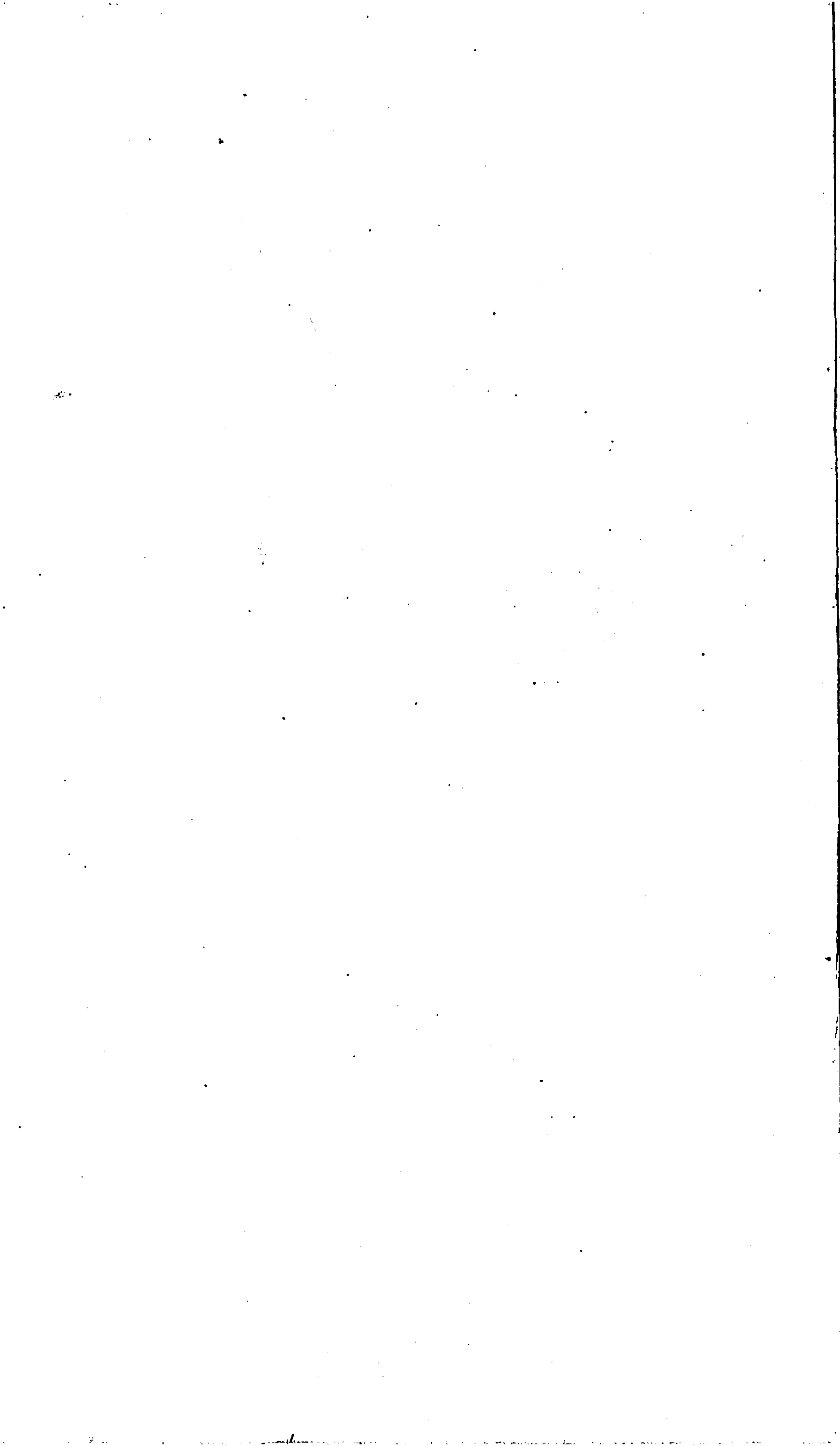


சங்கர வேதாந்தம்

இயற்றியவர் :
ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி சுவாமிகள்

தமிழாக்கம் :
ஸ்ரீ வ. அ. தியாகராஜன்







சங்கர வேதாந்தம்

இயற்றியவர்

ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள்

கன்னடத்திலிருந்து தமிழ் மொழி பெயர்ப்பு :

ஸ்ரீ வ. அ. தியாகராஜன்

காலடி ஸ்ரீ சங்கர காலேஜ் பேராசிரியர்

இரண்டாம் பதிப்பு

வெளியிடுபவர் :

ஸந்நியாசிகள்,

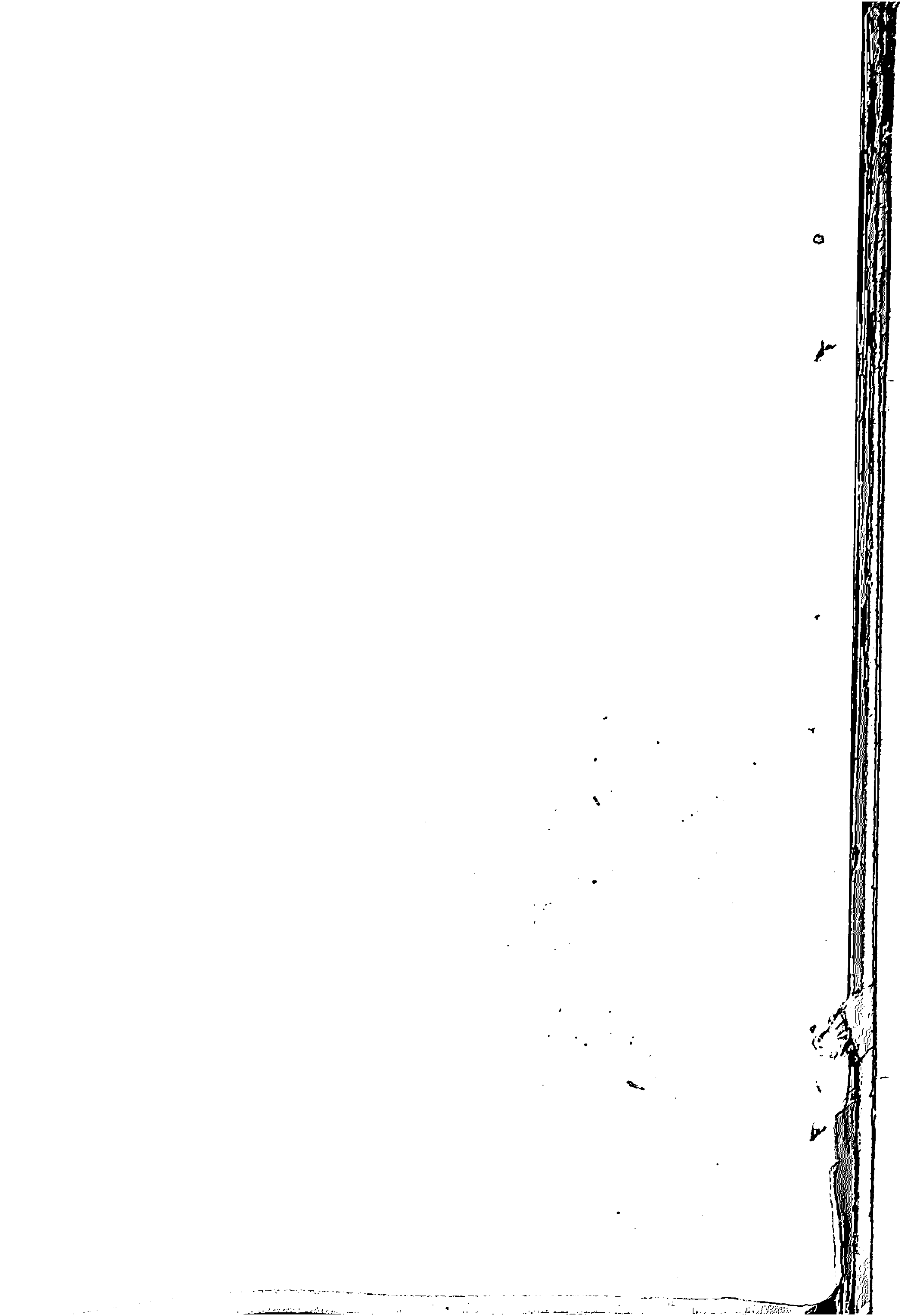
ஸ்ரீ ஞானனந்த தபோவனம்

திருக்கோவிலூர்.

1979



अज्ञानान्तर्गहनपतितानात्मविद्योपदेशै-
स्त्रातुं लोकान्भवदवशिखातापपापच्यमानान् ।
मुक्त्वा मौनं वटविटपिनो मूलतो निष्पतन्ती
शंभोर्मूर्तिश्चरति भुवने शंकराचार्यरूपा ॥



பதிப்புரை

(இரண்டாம் பதிப்பு)

ஆதிசங்கர பகவத் பாதாசார்யாள் நிறுவிய மடங்களில் ஒன்ருன ஜ்யோதிர் மடத்தைச் சேர்ந்த ஸ்ரீ சிவரத்னகிரி ஸ்வாமிகளின் சிஷ்யரும், பிரஹ்ம ஞானியும், முதுபெரும் ஞானஸித்தரும், தமிழ் நாட்டில் தென் ஆற்காடு ஜில்லா திருக்கோவிலூரையடுத்த தபோவனத்தில் தங்கி அருள் பாலித்து வந்தவருமான ஸத்குரு ஸ்ரீ ஞானனந்தகிரிஸ்வாமி களின் சிஷ்யர்களான ஸந்நியாஸிகளின் முயற்சியால் பிரம்ம ஸ்ரீ D. அருணுசல சாஸ்திரிகள் அவர்களால் இயற்றப் பட்ட ''ஸ்ரீமத் பகவத்கீதா தாத்பர்ய நிர்ணயம்'' என்ற நூலின் இரண்டாம் பதிப்பு 1973—ல் வெளியிடப்பட்டு ஸத்குருநாதரின் பாதாரவிந்தங்களில் சமர்ப்பிக்கப்பட்டது.

ஜ்யோதிர்மட பீடத்துக் கிரந்தமான ஸ்ரீமத் பகவத் கீதைக்கு ஸ்ரீ சங்கர பகவத் பாதாசார்யாள் அருளிச்செய்த பாஷ்யத்தை வடமொழியறியாதவர்களும் படித்துய்ய வேண்டும் என்ற பெருநோக்குடன் அதற்கு பிரம்ஹ நிஷ்டர் ஸ்ரீ த. சுந்தரராஜ சர்மா அவர்கள் செய்த எளிய இனிய நடையிலுள்ள தமிழ் மொழிபெயர்ப்பாகிய நூலின் இரண்டாம் பதிப்பு பக்தர்களின் பேருதவியுடன் 1977—ல் வெளியிடப்பட்டது.

இவ் வெளியீட்டின் விற்பனைத் தொகையைக் கொண்டும் அன்பர்களின் உதவியுடனும் ''ஐதரேய உபநிஷத்தும் ஸ்ரீ சங்கர பாஷ்யமும்'', ''ஸநத்ஸுஜாதீயம்'' என்ற ஸ்ரீ சுந்தரராஜ சர்மாவின் இரண்டு நூல்கள் இரண்டாம் பதிப்பாக வடமொழியிலுள்ள பாஷ்யத்தின் மூலத்துடன் 1978—ல் வெளியிடப்பட்டன. இத்துடன் ஸ்ரீ சர்மா அவர் களின் நூல்களின் இரண்டாம் பதிப்பை வெளியிடவேண்டு மென்ற திட்டம் ஸத்குருநாதரின் திருவருளால் நிறை வேறியது. (ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசாரியார் இயற்றிய கிரந்தமான மாநஸோல்லாஸ வார்த்திகத்தின் ஸ்ரீ சர்மா அவர்களின் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பின் இரண்டாம் பதிப்பு ஏற்கெனவே 1965—ல் பிரசுரிக்கப்பட்டது).

ஹோளெநரசீபூர் ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள் இயற்றிய சங்கர வேதாந்தம் என்ற நூலின் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பின் இரண்டாம் பதிப்பு இப்பொழுது வெளியிடப் படுகிறது.

ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள் அவர்களின் பூர்வாச்ரமப்பெயர் சுப்ரமண்ய சர்மா. கர்நாடக தேசத்தில் கடூர் ஜில்லாவில் 1880—ல் பிறந்தார். ஹாஸன், சிக்கமகளூர் முதலிய இடங்களில் கல்வி பயின்று, பங்களூர் ஸம்ஸ்கிருதக் கல்லூரியில் வடமொழியில் தேர்ச்சியும் பெற்ருர். ஆசிரியர் பணியில் ஈடுபட்டுக்கொண்டு, வேதாந்த நூல்களை மிக்க ஆர்வத்துடன் கற்றுவந்தார். சிறுவயதிலிருந்தே இவருக்கு கோண்டவலி ஸ்ரீ பிரஹ்ம சைதன்ய மஹராஜ் போன்ற மஹான்களிடமும், பங்களூர் ஸ்ரீ **K. S.** கிருஷ்ணஸ்வாமி ஐயர் போன்ற வேதாந்திகளிடமும் நெருங்கிய தொடர்பு ஏற்பட்டது. சிருங்கேரி ஜகத்குரு சங்கராசார்யர் ஸ்ரீ நரஸிம்ஹ பாரதி ஸ்வாமிகளிடம் சிவபஞ்சாக்ஷரீ உபதேசம் பெற்று அவரது அனுக்ரஹத்திற்குப் பாத்திரமானுர். ஸ்ரீ விருபாக்ஷ சாஸ்திரிகளிடம் வேதாந்தம் பயின்ருர். 1914—ல் தன் பத்தினியின் மறைவிற்குப் பிறகு மீண்டும் மணம் புரிந்துகொள்ளாமல், ஆத்மீகத்தில் தீவிர நாட்டம் கொண்டார். 1948—ல் ஸந்நியாச தீக்ஷை பெற்ருர்.

சங்கரவேதாந்தத்தைப் பரப்பவேண்டும் என்ற அளவிலா ஆர்வத்துடன் 1948-ல் காவேரியின் உபநதியான ஹேமாவதிக்கரையிலுள்ள ஹோளெநரசீபூர் என்றவிடத்தில், அத்யாத்ம பிரகாச கார்யாலயம் என்ற ஸ்தாபனத்தை நிறுவி, வடமொழி, ஆங்கிலம், கன்னடம் ஆகிய மொழிகளில் சுமார் 170 நூல்களை எழுதி வெளியிட்டார். மாண்டூக்ய, தைத்திரிய உபநிஷத், சங்கர பாஷ்யங்களுக்கும், ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசார்யர் அருளிய நைஷ்காம்ய ஸித்தி என்ற கிரந்தத்திற்கும், இவர் வடமொழியில் எழுதிய விரிவுரைகள் மிகச் சிறந்தவை. மூல அவித்யையைப் பற்றி இவரது கருத்துக்கள் வேதாந்தவித்பன்னர்களை சங்கரர் நூல்களை மீண்டும் ஆழ்ந்து ஆராயுமாறு தூண்டின என்று சொன்னுல் மிகையாகாது. சங்கரர் அருளிய கிரந்தங்களைக் கன்னடத்தில் மொழிபெயர்த்து விரிவுரையுடன் வெளியிட்டது கன்னட தேசத்திற்கு இவர் செய்த பெருந்தொண்டாகும். மைசூர் மஹாராஜா ஸ்ரீ ஜயச்சாமராஜேந்திர உடையார் ஸ்வாமிகளுக்கு உதவியளித்து இத்துறையில் மிகவும் ஊக்குவித்தார்கள். ''அத்யாத்ம பிரகாசிகா'' என்ற பத்திரிகை மூலமாகவும் ஸ்வாமிகள் தமது வேதாந்தக் கருத்துக்களைப் பரப்பினுர். பாரதமெங்கும் மும்முறை யாத்திரை செய்தார். 1967-ல் தபோவனம் வந்து ஸத்குரு ஸ்ரீ ஞானனந்தகிரி ஸ்வாமிகளை

தரிசித்து, ஸ்ரீ வித்யானந்தகிரி ஸ்வாமிகளுடன் தமிழ் நாட்டிலும் கேரளத்திலும் பயணம் செய்து பல வேதாந்திகளுடன் உரையாடினர். 1975-ல் தனது 95-வது வயதில் ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள் மஹா ஸமாதி அடைந்தார்.

தாவணகிரியில் மன்மத வருடத்தில் சாதுர்மாஸ்ய ஸங்கற்பத்தில் ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள் கன்னடத்தில் இயற்றிய ''சங்கர வேதாந்த ப்ரக்ரியை'' என்ற நூல் தமிழ், தெலுங்கு, ஆங்கிலம் ஆகிய பாஷைகளில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டது. சங்கர வேதாந்தத்தின் முக்கியமான கருத்துக்கள் இச்சிறிய நூலில் வெகு அழகாகவும் தெளிவாகவும் மேற்கோட்களுடன் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. காலடி ஸ்ரீ சங்கர காலேஜ் பேராசிரியர் ஸ்ரீ வ. அ. தியாகராஜன் அவர்களால் இந்நூல் தமிழில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டு அத்யாத்ம பிரகாச காரியாலயத்தாரால் 1950-ல் பிரசுரிக்கப்பட்டது. அதன் இரண்டாம் பதிப்பாகிய இவ்வெளியீட்டில் அனுபந்தமாக இக்கிரந்தத்தின் ஸாராம்சம் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. அது ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பு நூலில் ஸ்ரீ ஸச்சிதானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகளின் சிஷ்யரான ஸ்ரீ H. S. லக்ஷ்மீநரசிம்மமூர்த்தி அவர்கள் எழுதியுள்ளதைத் தழுவியுள்ளது.

இந்த இரண்டாம் பதிப்பை வெளியிட அனுமதியளித்த அத்யாத்ம பிரகாச காரியாலயத்தாருக்கும், பொருளுதவி புரிந்த பக்தர்களுக்கும், மிகவும் சிரத்தையுடன் அழகாக அச்சடித்து உதவிய சேலம் லிட்டரரி பிரஸ் நிர்வாகிகளுக்கும் எங்கள் நாராயணஸ்மிருதி.

அனைவரும் சங்கரவேதாந்தத்தின் விசேஷமான கருத்துக்களை விளக்கும் இந்நூலை ஸத்குருநாதரின் அருளால் படித்து மனனம் செய்து உணர்ந்து பிறவிப்பயன் பெறவேண்டுமென்ற பிரார்த்தனையுடன் இந்நூலை ஸத்குரு ஸ்ரீ ஞானனந்தகிரி ஸ்வாமிகளின் பாதாரவிந்தங்களில் அஞ்சலியுடன் ஸமர்ப்பிக்கிறோம்.

ஸந்நியாஸிகள்,

ஸ்ரீ ஞானனந்த தபோவனம்.

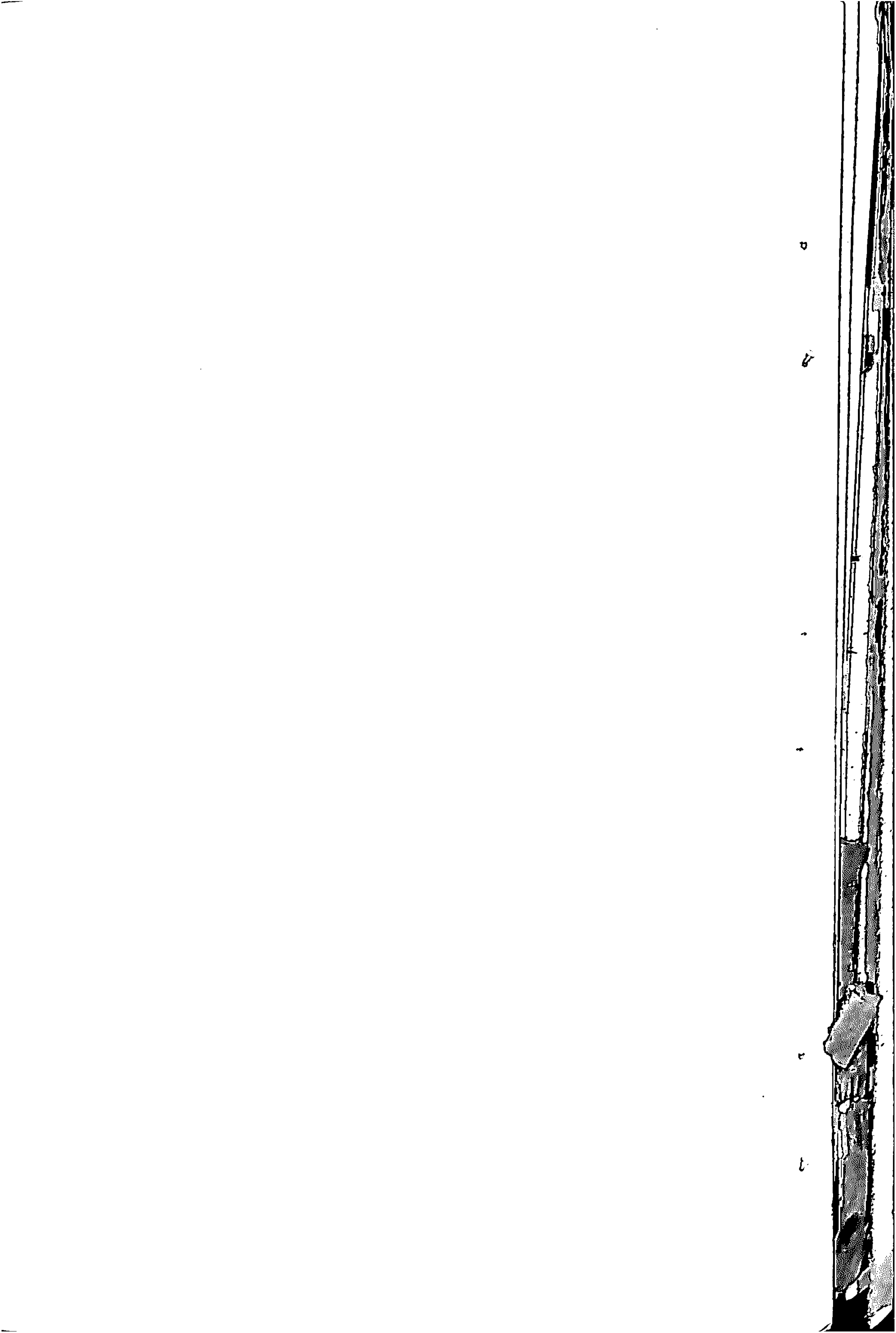
ॐ

श्रीसद्गुरुभ्यो नमः



श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यवर्याः श्रीज्ञानानन्दगिरिस्वामिनः

मन्दस्मितमुखाम्भोजं महनीयगुणार्णवं
मधुराभाषिणं शान्तं सर्वभूतदयापरम् ।
भक्तवात्सल्यजलधिं परमानन्दविग्रहं
ज्ञानानन्दं प्रपन्नोऽस्मि निर्मलज्ञानसिद्धये ॥



பொருளடக்கம்

20-5

ஓம்

சங்கர வேதாந்தம்

1. பிரம்மன் சாட்சி ஸ்வரூபனான ஆத்மன்

1. வேதாந்தத்தில் உபதேசிக்கப்பட்டிருக்கும் பரமார்த்த தத்துவத்தை ஒரே வாக்கியத்தில் சுருக்கிச் சொல்லவேண்டுமானால், சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் கொடுத்திருக்கும் 'தத்வமஸி' என்ற மகா மந்திரத்தை நாம் எடுத்துக்கொள்ளலாம். பரமஸ்வரூபமான தத்துவம் ஒன்றிருக்கிறது. அதுவே எல்லா ஜகத்திற்கும் ஆத்மன். எல்லாவற்றின் உண்மையான ஸ்வரூபம் அதுவே. அதுவே பரம்பொருள். அதையே நாம் 'ஆத்மன்' என்று சொல்லுகிறோம். அதாவது எந்த ஒன்றை எல்லாரும் 'நான்', 'நான்' என்று சொல்லுகிறோமோ, எது நம் எல்லாருக்கும் உள்ளிருக்கிறதோ அதுதான் ஆத்மன். 'அதுவே நீ' என்ற இரண்டு வார்த்தைகளில் மிகச் சுருக்கமாக உபநிடதம் இதைப்போதிக்கிறது. இதை யார் அறிந்துகொள்கிறார்களோ அவர்கள் இந்தத் தத்துவத்தின் உண்மையை இப்பொழுதே, இவ்வுலகிலேயே, மனதில் தென்படும்படி அநுபவத்தால் அறியக் கூடியவர்களாகிறார்கள்.

2. ஆனால் பரமார்த்த தத்துவமானது வார்த்தைகளால் அறியக்கூடிய ஒரு பொருள் என்று நாம் நினைக்கக் கூடாது. ஏனென்றால் மற்ற பொருள்களை அறிவதைப்போல் அதை நாம் அறிவதற்கில்லை. பிரம்மனின் ஜாதி, குணம், கிரியை, பொருள்கட்கிடையே யுள்ள சம்பந்தம் முதலியவை சற்றும் இருப்பதில்லை. அது அறியப்படும் பொருள்களில் ஒன்று என்று சொல்லுவதற்கில்லை. அதனால்தான் வேதமானது பிரம்மனை 'அப்ரமேயன்', 'அளவற்றது' என்று சொல்லுகிறது. வார்த்தைகளால் அதை விவரிக்கவோ, மனதால் சிந்திக்கவோ முடியாது. ஏனென்றால் இவற்றிற்கும்கூட அது ஆத்மனாகவே இருக்கிறது. ஆத்மனைக்கொண்டே 'இது வார்த்தை', 'இது மனது' என்று நாம் அறியமுடியும். அதனால்தான் கேனோபநிடதத்தில் **मनसो मनो यत् वाचो ह वाचम्** என்றும் **यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते** என்றும் **यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो**

मतम् என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதனால் ஆத்மனின் தன்மையைச் செம்மையாக விளக்கும்பொருட்டு, சுருதியானது ஆத்மனை 'இதன்று, இதன்று' என்று பொருள்களின் தன்மையை ஒவ்வொன்றாக விலக்கியே கூறுகிறது. பிருகதாரண்யகத்தில், अथात आदेशो नेति नेति न ह्येतस्मादिति नेत्यन्यत्परमस्ति । II-3-6 என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. பரமார்த்த ஸ்வரூபத்தை வார்த்தைகளால் விளக்க வேண்டுமானால், 'இதன்று, இதன்று' என்று ஒவ்வொன்றாக விலக்கியே கூற வேண்டும். வேறு எந்த விதமாகவும் நம்மால் சொல்ல முடியாது.

3. இவ்விதமாகப் பரம்பொருளை வார்த்தைகளால் விளக்க முடியாவிடினும், சுருதியில் 'பிரம்மன்' 'பூமா' 'ஸத்' என்ற சில வார்த்தைகள் உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. 'பூமா' என்றால் 'எல்லாவற்றிற்கும் பெரியது' என்று அர்த்தம். 'ஸத்' என்றால் 'நிஜமாகவே உள்ளது' என்று அர்த்தம். இந்த வார்த்தைகள் பிரம்மனின் தன்மையைச் சற்று மட்டும் விளக்குகின்றன. ஆனால் நாம் வார்த்தைகளைக் கொண்டு மற்ற பொருள்களை அறிவது போல், பிரம்மனை அறிய முடியாது. ஏனென்றால் பிரம்மன் ஒரு அறியப்படும் பொருள் அல்ல. அதனால் 'பிரம்மன்' என்பது ஒரு வார்த்தைக்கு அர்த்தமல்லவென்பதை நாம் ஞாபகத்தில் வைக்க வேண்டும். பிருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் ஆசார்ய சங்கரர் இதைப் பின்வருமாறு விளக்குகிறார்.

'अध्यारोपितनामरूपकर्मद्वारेण ब्रह्म निर्दिश्यते'
'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' 'विज्ञानघन एव'
'ब्रह्म' 'आत्मा' इत्येवमादि शब्दैः (II-3-6)

அதாவது பிரம்மன் பெயர், உருவம், செயற்கை முதலியவை அற்றதாயினும், இவற்றையெல்லாம் பிரம்மனில் முதலில் ஆரோபணம் செய்து, அதாவது உள்ளதுபோல் பாவித்து அதன்பிறகுதான் 'விஞ்ஞானமும் ஆனந்தமும் நிறைந்தது பிரம்மன்' 'விஞ்ஞானமயன்' 'பிரம்மன்' 'ஆத்மன்' என்ற வார்த்தைகளைக் கொண்டு வேதாந்தமானது பிரம்மனின் தன்மையை விளக்குகிறது.

4. பிரம்மன் உண்டா இல்லையா என்று சிலர் சந்தேகப்படுகிறார்கள். அப்படிச் சந்தேகப்படுவதற்குச் சற்றும் காரணமில்லை. பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில்

सर्वस्यात्मत्वाच्च ब्रह्मास्तित्वप्रसिद्धिः (I-1-1)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. பிரம்மன் நம்முடைய ஆத்மாவே ஆகிருன் என்கிறபடியால் அதை மறுப்பதற்கில்லை. தைத்திரீய உபநிடதத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக் கிறது :

असन्नेव स भवति असद्ब्रह्मेति वेद चेत्।
अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद सन्तमेनं ततो विदुः ॥ (II-6)

பிரம்மன் நம்முடைய ஆத்மனுகவே இருக்கிறபடியால், 'பிரம்மன் இல்லை' என்று எவனெருவன் சொல்கிருனே அவன் தன்னைத்தானே மறுத்துக் கூறித் தானும் இல்லை என்று சொல்லுவதுபோலாகும். ஆனல் எவனெருவன் பிரம்மன் உண்டு என்று சொல்லுகிருனே, அவன் அந்த பிரம்ம ரூபத் தில் தானும் இருக்கிருனென்று அறிந்துகொள்வதற்கு அவ காசமிருக்கிறது. அதனல்தான் பிருகதாரண்யகத்தில்,

'स एष नेति नेत्यात्मा' (III-9-26)

அதாவது எதை 'இதன்று' 'இதன்று' என்று சொல்லு கிருேமோ, 'அதுவே நம்முடைய ஆத்மன்' என்று சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. மேலும் சங்கரர் தம்முடைய பிருகதாரண் யக பாஷ்யத்தில்,

सर्वे श्रुतिषु च ब्रह्मण्यात्मशब्दप्रयोगात्। (II-1-20)

எல்லாச் சுருதிகளிலும் பிரம்மனை 'ஆத்மன்' என்று விளக்கப் பட்டிருக்கிறது என்றும் சொல்லியிருக்கிருர்.

5. பிரம்மன் நம்முடைய ஆத்மனேயான போதிலும், அதனுடைய உண்மையான ஸ்வரூபம் எத்தகையது என்ப தைப்பற்றிப் பற்பல அபிப்பிராயங்களிருக்கின்றன. சிலர் நம்முடைய சரீரமே ஆத்மன் என்று நினைக்கிருர்கள். சிலர் மனதை ஆத்மன் என்கிருர்கள். சிலர் விஞ்ஞானம் ஆத்மன் என்கிருர்கள். பெளத்தர்கள் ஆத்மன் என்பது சூன்யம், ஒன்றுமே இல்லாதது என்று வாதிக்கிருர்கள். இவற்றைத் தவிர, இன்னும் சிலர் எல்லாக்காரியங்களையும் செய்து அவற் றின் பலனை அனுபவிப்பவன் யாரோ அவனே ஆத்மன் என் கிருர்கள். வேறு சிலர் ஆத்மன் காரியத்தைச் செய்பவனல்ல;

அவற்றின் பலனை மாத்திரம் அனுபவிப்பவனென்கிறார்கள். இவற்றை யெல்லாம் விட, வேறே தனியாக ஈசுவரன் என்று தற்பரனாக உள்ளவன் உண்டு என்று சிலருடைய அபிப்பிராயம். ஆனால் வேதாந்தத்தின்படி யாரை நாம் ஈசுவரன் என்று சொல்லுகிறோமோ, அந்த ஈசுவரனே நம்முடைய ஆத்மாவாகவிருக்கிறான் என்று கருதப்படுகிறது. இவ்விதமாகச் சரியான முறையில் பரம்பொருளை அறிந்துகொள்வதின் பயனாகத்தான் சர்வபுருஷார்த்தங்களும் நிறைவேறுகின்றனவென்பதே சங்கராசாரியருடைய கொள்கை.

6. மீமாம்சகர்கள், அதாவது வேதத்திலுள்ள கர்மகாண்டத்தையே முக்கியமாகக் கொள்பவர்கள், சொல்லுவதென்னவென்றால், உடல், இந்திரியங்கள் முதலியவைகளே ஆத்மனல்ல. ஆனால் இவற்றைவிடத் தனியாக ஆத்மன் என்பது ஒன்று உண்டு. இந்த ஆத்மனை ஒவ்வொருவரும் ''நான்'', ''நான்'' என்று அறிகிறார்கள். அப்படி அறியப்படும் பொருளே ஆத்மன் என்று மீமாம்சகர்கள் கருதுகிறார்கள். சாதாரணமாக ஆத்மன் என்பது ஒன்று உண்டு என்று நினைக்கும் பொது ஜனங்களுங்கூட இப்படியே நினைக்கிறார்கள். ஆனால் வேதாந்திகள் அப்படி நினைப்பதில்லை. வேதாந்த முறைப்படி 'நான்' என்று நாம் எதை நினைக்கிறோமோ, அதற்கும் சாட்சியாக உள்ளவனே ஆத்மன். ஆத்மன் 'நான்' என்பதையும் பார்த்து அறிபவன். இதுதான் ஆத்மனுடைய உண்மையான வடிவம். இந்த சாட்சி ஸ்வரூபனான ஆத்மன் ஒவ்வொருவருக்கும் ஒரு தனிப்பட்ட ஆத்மனல்ல; அந்த ஆத்மன் ஒருவனே. அவனே எல்லாருக்கும் உள்ளிருப்பவன். அத்தகைய ஆத்மனை நாம் உபநிடதங்களின் வாயிலாக மட்டுமே அறிந்துகொள்ள முடியும். அதனால்தான் 'உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்ட புருஷனை நான் அறிய விரும்புகிறேன்' என்று தனியாகச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்று சங்கராச்சாரியர் தம்முடைய விளக்கத்தில் எடுத்துக்காட்டுகிறார்.

7. இத்தகைய சாட்சி ஸ்வரூபனான ஆத்மனே கிடையாது என்று யாராலும் சொல்லமுடியாது. ஏனென்றால் அப்படி இல்லை என்று மறுப்பவர்கட்குங்கூட அந்த ஆத்மனே சாட்சியாகவிருக்கிறான்.

''य एव निराकर्ता तस्यैवात्मत्वात्'' (I-1-4)

''य एव हि निराकर्ता तदेव तस्य स्वरूपम्'' (II-3-7)

என்று சங்கராசாரியர் தம்முடைய சூத்திர பாஷ்யத்தில் இதை விளக்கியிருக்கிறார். அதனால்தான் அவர் 'ஆத்மன் உண்டு' என்பதை ஒவ்வொருவரும் தம்முடைய சொந்த அனுபவத்தால் அறிந்துகொள்ளக்கூடிய முறையை விளக்கி யிருக்கிறார்.

8. சுவேதாஸ்வதர உபநிடதத்தில் இந்தச் சாட்சி வடிவமாயுள்ள ஆத்மனே நம் எல்லோருக்கும் உள் இருக்கும் ஆத்மன் என்பது மிகச் செம்மையாக எடுத்துக்காட்டப் பட்டிருக்கிறது.

''एको देवः सर्वभूतेषु गूढः
सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा ।
कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः
साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च'' ॥ (VI-11)

என்று சுருதி சொல்லுகிறது. ஆத்மனின் தன்மை எத்தகை யது என்று சற்றும் சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாமல் இங்கு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. இங்குச் சொல்லியிருக்கிறபடி ஆத் மன் ஸ்வயம் பிரகாசன். தன்னைத்தானே அறிபவன். உயி ருள்ள எல்லாப் பிராணிகளிலும் மறைமுகமாக விருக்கிறான். எங்கெங்கும் நிறைந்திருக்கிறான். எல்லா ஜீவராசிகட்குமல் லாமல், எல்லாவற்றிற்குமே உள்ளிருக்கும் ஆத்மனாகவிருக் கிறான். எல்லா ஜீவராசிகட்கும் அப்பாலுள்ளவனும் ஆத் மனே. இந்த ஆத்மன் சாட்சியாகவும் சைதன்ய ஸ்வரூப னாகவும், அதாவது அறிவுமயனாகவும் இருக்கிறான். இத்த கைய ஆத்மனைவிட வேறெதுவும் கிடையாதபடியால், ஆத் மனே அத்விதீயன், இரண்டற்றவன். எவ்விதமான தனிப் பட்ட தன்மையும் அற்றவன். யார் இத்தகைய சாட்சி ஸ்வரூபத்தில் நிலை நிற்கிறார்களோ, அவர்கட்கு இந்த உண்மை மனதால் அறியக் கூடியதாகிறது.

9. ஒரே உடலில் இரண்டு ஆத்மாக்கள் இருப்பதற் கில்லை. உள்ளது ஆத்மா ஒன்றே. அதுவே நம்முடைய ஸ்வரூபம்.

आत्मा हि नाम स्वरूपम् (சூ-பா-I-1-6)

ஆத்மன் என்ற வார்த்தைக்கு நம்முடைய உண்மையான அமைப்பு என்றுதான் அர்த்தம். இதுவே வழக்கத்திலிருந்து

வருகிறது. அப்படி இருக்கும்போது, நம்முடைய ஆத்மனை விடப் 'பரமாத்மன்' என்று வேறெயொன்று உண்டென்றும், அந்தப் பரமாத்மனைவிட நாம் வேறு என்றும் சிலர் கற்பனை செய்கிறார்கள். அப்படிச் செய்பவர்கள் 'ஆத்மன்' என்ற வார்த்தைக்குச் சரியான அர்த்தம் என்னவென்பதையே அறியாதவர்கள். ஆத்மனைவிட வேறாக இருப்பதெல்லாம் அனாத்மனேயாகிறபடியால், ஆத்மனைவிடப் பரமாத்மன் வேறு என்று சொல்லுவதற்கேயில்லை. அப்படிச் சொல்லுபவர்கள் பரமாத்மாவை ஒரு அறியப்படும் பொருளாக்கிவிடுகிறார்கள். நம்மைவிட வேறாக உள்ளதை நம்முடைய ஆத்மனென்று கற்பனை செய்வதற்கும் முடியாததாகிறது. பிருகதாரண்யக உபநிடதத்தில்,

''अदृष्टो द्रष्टा ऽश्रुतः श्रोता ऽमतो मन्ता ऽविज्ञातो विज्ञाता
नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा नान्योऽतोऽस्ति मन्ता नान्योऽतो
ऽस्ति विज्ञातैषत आत्माऽन्तर्याम्यमृतोऽतोऽन्यदार्तं'' (III-7-27)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அந்தர்யாமியாய், அதாவது எல்லாவற்றையும் உள்ளிருந்து நடத்திவைக்கும் பரமாத்மனே கண்ணிற்குத் தென்படும் பொருள்களில் ஒன்று ஆகாமல், எல்லாவற்றையும் பார்க்கிறான்; காதால் கேட்கப்படாததாகவிருந்துகொண்டு எல்லாவற்றையும் கேட்கிறான். மனதால் அறியப்படாததாகவிருந்துகொண்டு எல்லாவற்றையும் அறிகிறான். அவனைவிட வேறெதுவும் பார்ப்பதற்குமில்லை, கேட்பதற்குமில்லை, கண்டறிவதற்குமில்லை. இந்த ஆத்மனே நம் ஒவ்வொருவர்க்குள்ளும் நம்முடைய ஆத்மனாகவும், அம்ருதனாகவும், அந்தர்யாமியாகவும் இருக்கிறான். ஆத்மனைத் தவிர மற்றவையெல்லாம் அழியக்கூடியவையேயாகும். இதுதான் சுருதி சொல்லுவது. இது இப்படி இருக்கும்போது இதற்கு மாறுபாடாக வேறு அர்த்தம் கொடுப்பது சரியல்ல.

10. ஆத்மன் சாட்சி ஸ்வரூபமானது. அதனால் பற்பல ஆத்மாக்கள் இருக்கலாம் என்று சொல்லுவதற்கில்லை. இதை ஒரு உதாரணத்தைக்கொண்டு விளக்குவோம். ஆகாசம் அல்லது இடம் என்பது எங்கும் நிறைந்ததாகவேயிருக்கிறது. நாம் எந்தப் பொருளை எடுத்துக்கொண்டபோதிலும் அதுவுங்கூட 'இடம்' என்பதில்தான் இருக்கிறது. அதுபோலவே ஆத்மன் ஸர்வவ்யாபீ; ஆகாசம், அல்லது இடம் என்பதற்குங் கூட சாட்சி ஸ்வரூபமானது. சைதன்யமானது. அதா

வது அறிவுமயமானது. இப்படிச் சர்வ வ்யாபியாகவிருக்கும் ஆத்மன் இடத்தால் பிரிக்கப்பட்டவனுய்ப் பற்பலவாகவிருக் கிருன் என்று சொல்லுவது எங்ஙனம்? சாந்தோக்கிய உப நிடதத்தில்,

''यावान्वा अयमाकाशस्तावानेषो ऽन्तर्हृदय आकाशः'' (VIII-1-3)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ''எவ்வளவு தூரம் இந்த ஆகாசமானது பரவியிருக்கிறதோ, அவ்வளவு தூரம்வரை நம்முடைய இருதய ஆகாசத்திலிருக்கும் ஆத்மன் உண்டு'' என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதையே தைத்திரீய உப நிடதத்திலும் கூட

'येनाऽऽवृतं खं च दिवं महीं च'

என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

11. 'நான்' என்ற வார்த்தையால் எது அறியப்படு கிறதோ, அதற்கும் அப்பால் உள்ளதே சாட்சி ஸ்வரூப மானது. அந்தச் சாட்சி ஸ்வரூபனுன ஆத்மனே 'கூடஸ்த நித்யன்' அதாவது அடிக்கல்போல் அசையாமல் எக்காலத் திலும் உள்ளவன் என்று சொல்லுகிறோம். அத்தகைய ஆத் மனுக்கு எவ்வித் மாறுபாடும் ஏற்படுவதில்லை. அந்த ஆத் மனே எப்போதும் ஞான ஸ்வரூபனுக உள்ளவன். எவ்விதக் கிரியையையும் செய்பவனுமல்லன்; எவ்விதக் கிரியையால் செய்யப்படுபவனுமல்லன். அதனுலேயேதான் ஆத்மனே நாம் வேண்டும் என்று எடுத்துக்கொள்வதற்குமில்லை; வேண் டாமென்று விட்டுவிடுவதற்குமில்லை.

'आत्मत्वात् एव च सर्वेषां न हेयो न उपादेयः' (I-1-4)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அழி யக்கூடியவை எவையானபோதிலும் அவையெல்லாம் அழிய லாம்; அதற்கப்பால் ஆத்மன் அழிவதற்கில்லை. அதனுல் தான் ஆத்மனுக்கு எவ்விதமான விநாசமும் கிடையாது; அப்படி விநாசத்தை விளைவிக்கக் கூடிய காரணம் எதுவுமே கிடையாது.

सर्वं हि विनश्यद्विकारजातं पुरुषान्तं विनश्यति
पुरुषो विनाशहेत्वभावादविनाशी विक्रियाहेत्वभावाच्च
कूटस्थनित्यः अतएव नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः (I-1-4)

என்று சங்கராச்சாரியர் தம்முடைய பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் விளக்கியிருக்கிறார்.

12. இப்போது வேதாந்த சித்தாந்தத்தின் முக்கிய அம்சத்தைச் சுருக்கிக் கூறுவோம் :- பிருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

''स वा एष महानज आत्मा ऽजरो
ऽमृतोऽभयो ब्रह्माभयं वै'' (IV-4-25)

''இத்தகைய நம்முடைய ஆத்மன் சர்வவ்யாபி; எங்கும் நிறைந்தவன்; பிறவியற்றவன்; மூப்பற்றவன்; இறப்பற்றவன்; இறக்கும் தன்மையற்றவன்; பயம் அற்றவன்; அவனே பிரம்மன்; ஏனென்றால் பிரம்மனே பயமற்றவன். எவனொருவன் இவ்விதமறிகிறானோ, அவன் அபய பிரம்மனே ஆகிறான்.''

2. ஆத்மனில் ப்ரமாத்ரு ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் என்ற பிரிவினைகள் இல்லை

---

13. எல்லாவற்றிற்கும் சாட்சியாயுள்ள பிரம்மனது 'அப்ரமேயன்', அளவிறந்தவன் என்கிறபடியால் பிரம்மனை ப்ரமாணங்களால் அதாவது அறியும் முறைகளைக்கொண்டு, அறிய முடியாது. நம்முடைய இந்திரியங்களைக்கொண்டு அறியப்படும் பொருள்களை மட்டுமே நாம் அறியக்கூடும். அத்தகைய பொருள்களெல்லாம் சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம், ரஸம், கந்தம் என்ற ஐந்துக்குள் அடங்கியவையாகின்றன. ஆனால் பிரம்மனோ, இந்தத் தன்மைகளை மீறிய பரம் பொருள். கடோபநிடதத்தில் பிரம்மனைப்பற்றிப் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :—

> ''अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं
> नित्यमगन्धवच्च यत्, अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं
> निचाय्य तं मृत्युमुखात्प्रमुच्यते'' (I-3-15)

மேற்கண்ட சுருதியில் ஆத்மன் வார்த்தைகளைக்கொண்டு அறியப்படும் பொருள் அல்லவென்றும், ஆதியும் அந்தமும் அற்றவனென்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது தேசம், காலம், பொருள் எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மன் சாட்சியாக உள்ளது. 'ஆதி' என்பது இடத்திலேயோ காலத்திலேயோதான் இருக்கவேண்டும். ஆத்மன் அத்தகைய பொருள் அல்லாதபடியால் ஆத்மன் 'அனாதி'. அதனாலேதான் ஆத்மனுக்கு 'அந்த' அல்லது 'முடிவு' என்பதும் கிடையாது. அதனால்தான் ஆத்மன் புத்தியால் அறியக்கூடியவற்றிற்கெல்லாம் மீறியவனாகிறான். அதனாலேதான் ஆத்மனை 'கூடஸ்த நித்யன்' சற்றும் அசைவற்றவன் என்றும் சொல்லுகிறோம். இத்தகைய ஆத்மனை நாம் சரியாக அறிந்துகொள்வதின் பயனாக அவித்தை, காமம், கர்மம் முதலிய இறப்பிற்குக் காரணமாகின்றவற்றிலிருந்து விடுதலையடைந்து முக்தியை அடைகிறோம். இதுதான் சுருதி வாக்கியத்தின் கருத்து.

14. இந்திரியங்கட்குப் புலனாகும் பொருள்களை நாம் ப்ரத்யக்ஷமாக அறிகிறோம். இந்திரியங்கட்கு மீறியுள்ள

பொருள்களை நாம் அனுமானத்தால், அதாவது தர்க்கத்தைக் கொண்டு ஊகித்து அறிகிறோம். ஆத்ம தத்வத்தை இவ் விரண்டு வழிகளாலும் நிரூபிக்க முடியாது. பிரம்மசூத்திர பாஷ்யத்தில்,

''रूपाद्यभावाद्धि नायमर्थः प्रत्यक्षस्यगोचरः
लिङ्गाद्यभावाच्च नानुमानादीनां'' (II-1-6)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதனலேயேதான்,

''आगममात्र समधिगम्य एव त्वयमर्थो धर्मवत्'' (II-1-6)

என்றும் பிரம்மசூத்திர பாஷ்யத்தில் மேலும் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. இந்திரியங்களால் அறியமுடியாததை நாம் வேதங்களால் மட்டுமே அறியக்கூடும். அதனல்தான், சங்கராசாரியர் அபிப்பிராயம் என்னவென்றால் ஆத்மனை யறியும் விஷயத்தில் ஆகம சாஸ்திரங்கள் மாத்திரமே உண் மையை விளக்கவல்லன வென்பதாம்.

15. ப்ரமாணம் அல்லது அறியும் முறை என்பது எங்கே உண்டோ, அங்கே ப்ரமேயம் அல்லது அறியப்படும் பொருள் என்பதும், ப்ரமாத்ரு அல்லது அறிபவன் என்பதும் இருந்தே தீரவேண்டும். அறியும் முறையானது இந்திரியங் களைக்கொண்டே ஏற்படுவதால் அவை ப்ரமாணங்களாகின் றன. அவற்றால் அறியப்படுவது ப்ரமேயம். அதை அறிப வன் ப்ரமாத்ரு. அதனல் இம் மூன்றில் எது ஒன்று இருந்த போதிலும் மற்ற இரண்டும் இருந்தே தீரவேண்டும். ஆனல் ஆத்ம தத்துவமோ இத்தகைய பிரிவினைக்கு உட்பட்டதல்ல. இத்தகைய பிரிவினை ஆத்மனில் கிடையாது. ஏனென்றால் ஆத்மன் என்பது ஒன்றே. சுருதியானது பிருக்தாரண்யகத் தில் இதைப் பின்வருமாறு விளக்குகிறது :—

''एकधैवानुद्रष्टव्यमेतदप्रमेयं ध्रुवम्
विरजः पर आकाशादज आत्मा महान्ध्रुवः'' (IV-4-20)

அதாவது ஆத்மன் சைதன்ய வடிவமானது. அதில் எவ்வித வேறுபாடும் கிடையாது. முற்றிலும் ஒரே தன்மையுள்ளது. ஆகாசத்தைப் போல், எங்கும் நிறைந்து ஒரே அறிவு மய மானது. வேறெதுவும் இங்கே கிடையாது. இப்படிச் சுருதி சொல்லுவதை ஆச்சாரியர் இன்னும் விளக்கமாகக் கூறுகிறார்:

''विज्ञानघनैकरसप्रकारेण आकाशवत्
निरन्तरेणानुद्रष्टव्यम्''
(பிருகதாரண்யக பாஷ்யம், IV-4-20)

16. இப்போது ஒரு ஆட்சேபம் ஏற்படலாம். எங்கும் நிறைந்ததை அறிவதற்கு இந்திரியங்கள் தேவையில்லாவிடினும், மனதாவது வேண்டாமா என்று சிலர் கேட்கலாம். அதுவும் சரியே. மனது வேண்டியதுதான். மனதால்தான் நாம் இதை அறிய வேண்டும். அதனால்தான் சுருதியும் கூட பிருகதாரண்யகத்தில்,

''मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानास्ति किञ्चन
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति'' (IV-4-19)

என்று சொல்லுகிறது. மனதினால்தான் இதை நாம் அறிந்து கொள்ளவேண்டும். ஆனால் அந்த அறிவு எத்தகையதாக இருக்கவேண்டும்? இங்குச் சற்றும் வித்தியாசமே கிடையாது என்ற அறிவாக வேண்டும். ஆத்மனை நானாவிதமான பிரிவினையுடையவனாக அறிபவர்கள் ம்ருத்யுவுக்கு இரையாகிறார்கள். இறப்பின் பின் இறப்பை அடைகிறார்கள். இது தான் சுருதி சொல்லுவதின் அர்த்தம்.

ஆனால் மனதோ, சாதாரணமாகப் பற்பலவாக உள்ளவற்றையே அறியும் தன்மையுடையதாக விருக்கிறது. ஆனால் அதை இதிலிருந்து விலக்குவதற்கு ஒருவழி உண்டு. சங்கரர் தம்முடைய பகவத்கீதை பாஷ்யத்தில் சொல்லுவது போல்,

''शास्त्राचार्योपदेशशमदमादिसंस्कृतं मनः
आत्मदर्शने करणम्'' (II-21)

அதாவது, சாஸ்திரம், ஆசார்யர், இவர்களுடைய உபதேசத்தாலும் சமம், தமம் என்ற புலனடக்கம், மனதை அடக்குதல் முதலியவற்றாலும் பக்குவமடைந்த பிறகு இதே மனதானது நானாவிதமான பிரிவினையற்ற ஆத்மனை அறிவதற்கு ஏற்ற கருவியாகிறது. இதுவே ஆசாரியருடைய அபிப்பிராயம்.

17. இப்போது இன்னொரு சந்தேகமேற்படலாம். மனதானது எவ்வளவுதான் பக்குவமடைந்தபோதிலும்,

தன்னைவிட வேறொரு பொருளை அறியும் தன்மையிலிருந்து அது விலகுமா ? மனதானது நாம் பொருள்களை அறிவதற்கு ஏற்ற ஒரு கருவி. அதுபோலவே நாமோ பொருள்களை அறிபவர்கள். ஆத்மன் ஒரு அறியப்படும் பொருளாகிறது. இத்தகைய மூவகை பிரிவினையற்றதாய் ஆத்மனை நாம் வேறெப்படித்தான் அறிந்துகொள்ளமுடியும் ? இப்படிப் பட்ட சந்தேகங்கள் ஏற்படலாம். இவையெல்லாம் விவகாரத்ருஷ்டியில் மாத்திரம் சுபாவமாக ஏற்படக் கூடியவை. ஆனால் ஆத்மனே உள்ளது ஒன்றே. ஆத்மனை விட வேறெதுவும் கிடையாது. அத்தகைய ஆத்மனை நாம் அனுபவ பூர்வமாக அறிவோமானால் எல்லாச் சந்தேகங் களும் அற்றுப்போகும். அப்போது ஆத்மன் மாத்திரமே சத்யம் என்பது தானாகவே விளங்கும். ப்ரமாணம், ப்ரமேயம், என்பவை, அதாவது அறியும் கருவி, அறியப் படும் பொருள் என்பவையெல்லாம் தப்பு அறிவால் மாத் திரமே ஏற்படக்கூடியவை. அவைகளெல்லாம் வெறும் தோற்றம் மட்டுமே. இவற்றிற்கு அப்பால் உள்ள உண்மை யான அறிவு அப்போது விளங்குகிறது. இதை சங்கரா சாரியருடைய பரம குருவான கௌடபாதர் தம்முடைய மாண்டூக்கிய காரிகையில் பின்வருமாறு விவரிக்கிறார் :—

''आत्मसत्यानुबोधेन न संकल्पयते यदा
अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तदग्रहम्'' (III-32)

இதையே சங்கராசாரியர் தம்முடைய விரிவுரையில் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் : சுடுவதற்கு விறகானது இல்லாமற்போகும்போது, எப்படி நெருப்பானது சுடும் தன்மையற்றதாக ஆகிறதோ, அதுபோலவே ஆத்மன் ஒன்றே சத்யம், மற்றவையெல்லாம் வெறும்தோற்றம் மாத்திரமே, வெறும் வார்த்தை மாத்திரமே என்று யார் சாஸ்திர உபதேசத்தாலும் ஆசாரிய உபதேசத்தாலும் அறிகிறார்களோ அப்போது மனதால் அறியப்படுவது வேறெதுவுமிருப்பதில்லை. அப்போது மனதுங்கூட அறியும் தன்மையற்றதாகிறது. அதாவது மனதானது 'அமனஸ்' மனதற்றதாக மாறுகிறது. ப்ரமாணம், ப்ரமேயம், அறியும் கருவி, அறியப்படும் பொருள் என்பவை தோன்றிக் கொண்டிருந்தபோதிலும், அவையெல்லாம் அசத்யமென்றும் ஆத்மன் ஒருவனே சத்யமென்றும் ஏற்படுகிறது. அப்படி அறிவதே நானாவிதமான பிரிவினையற்ற அறிவாகிறது.

18. ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம், அறிபவன், அறியும் கருவி, அறியப்படும் பொருள் என்ற இம் மூன்று பிரிவினைகளும் எல்லாருக்குமே தென்படும்போது அவற்றை யெல்லாம் அஸத்யம், உண்மையில் கிடையா என்று நாம் சொல்லமுடியுமா? இத்தகைய சந்தேகம் பலருக்கும் ஏற்படலாம். ஆனால் அப்படித் தென்படுவதெல்லாமே சத்யம் என்று யாரும் சொல்லுவதற்கில்லை. எல்லாருக்குமே முத்துச் சிப்பியானது வெள்ளிபோலத் தோன்றலாம். கண்ணில் திமிரம் என்ற தோஷமிருப்பவர்கட்கெல்லாம் சந்திரன் இரண்டாகத் தோன்றலாம். ஆனால் முத்துச்சிப்பி யில் வெள்ளி இருக்கிறது என்றாவது, அல்லது இரண்டு சந்திரர்கள் உண்டு என்றாவது யாரும் ஒப்புவதற்கில்லை. அதனால்தான் ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்றவையெல்லாம் இயற்கையாகவே தோன்றும் பிரிவினைகளானபோதிலும் இவையுங்கூட முன்சொன்ன உதாரணங்களைப்போலவே, ஒரு பொருளின் தன்மையை மற்றொன்றின்மேல், சுமத்து வதின் பலனாகவே ஏற்படுகின்றன. இப்படித் தப்பாக அறிவதற்கே 'அத்யாஸம்' என்று பெயர். இப்படி ஆத்மனையும் அனாத்மனையும் ஒன்றை மற்றொன்றாக அறி வதற்கே 'அவித்யை' என்று பெயர். பிரம்ம சூத்திர பாஷ் யத்தில் இதைப்பற்றிப் பின்வருமாறு சொல்லியிருக்கிறது :—

> ''तमेतम् अविद्याख्यम् आत्मानात्मनोः इतरेतरा
> ध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा
> लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः'' (I-1-1)

ஆத்மனை அநாத்மனாகவும், அநாத்மனை ஆத்மனாகவும் ஒன்றின் தன்மையை மற்றொன்றின் மேல் சுமத்துவதின் பயனாக மாத்திரமே எல்லா உலக விவகாரங்களும் வைதிக விவகாரங்களும் நடைபெறுகின்றன வென்பதுதான் சங்கரா சாரியருடைய ஆழ்ந்த அபிப்பிராயம்.

19. முத்துச்சிப்பியை வெள்ளி என்று பாவிப்பது, இரண்டு சந்திரர்கள் இருப்பதாகத் தோன்றுவது இவையெல் லாம் பொதுவாக எல்லாருக்குமே ஏற்படக்கூடியவைகளல்ல. ஆனால் ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்பவை, அதாவது அறியும் கருவி, அறியப்படும் பொருள் என்பவை எல்லாம் எல்லா ருக்குமே பொதுவாகவே உண்டு என்று தோன்றும் பிரிவினைக ளல்லவா? இத்தகைய பிரிவினைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டே எல்லா உலக விவகாரங்களும் நடைபெறுகின்

றன. இத்தகைய பிரிவினையானது உண்மையாகவே உண்டு என்று எல்லாருடைய மனப்பான்மையும் இருக்கும்போது, இவற்றையெல்லாம் 'அஸத்யம்' என்று நாம் சொல்லுவோமானால், எல்லா உலக விவகாரமே நின்றுவிடுமல்லவா வென்று யாராவது கேட்கலாம். ஆனால் உண்மையாகவே ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்பவைகள் இல்லாவிடில், அவற்றை இல்லை யென்று சொல்லுவது அறிவீனமாகாது. எல்லாருக்குமே உண்மைபோல் தோன்றினபோதிலும் அவையெல்லாம் உண்மையாகவே இருக்கவேண்டுமென்ற விதி எதுவும் கிடையாது. மேலும் தத்துவமறிந்தவர்கள் இவற்றையெல்லாம் உண்மையல்லவென்று சொன்ன மாத்திரத்திலேயே எல்லா உலக விவகாரங்களும் நின்றுவிடுமென்று சொல்லுவதற்கில்லை. பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் இதை சங்கராசாரியர் மிகச் செம்மையாக விளக்கியிருக்கிறார் :—

> ''सर्वव्यवहाराणामेव प्राग्ब्रह्मात्मताविज्ञानात्
> सत्यत्वोपपत्तेः स्वप्नव्यवहारस्येव प्राक्प्रबोधात् ।
> यावद्धि न सत्यात्मैकत्वप्रतिपत्तिस्तावत्प्रमाणप्रमेय
> फललक्षणेषु विकारेष्वनृतत्वबुद्धिर्न कस्यचिदुत्पद्यते ।
> विकारानेवत्वहं ममेत्यविद्ययात्मात्मीयेन भावेन सर्वो
> जन्तुः प्रतिपद्यते स्वाभाविकीं ब्रह्मात्मतां हित्वा ।
> तस्मात् प्राग्ब्रह्मात्मताप्रतिबोधादुपपन्नः सर्वो
> लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः । यथा सुप्तस्य प्राकृतस्य
> जनस्य स्वप्न उच्चावचान्भावान्पश्यतो निश्चितमेव
> प्रत्यक्षाभिमतं विज्ञानं भवति प्राक्प्रतिबोधात् न च
> प्रत्यक्षाभासाभि प्रायस्तत्काले भवति तद्वत्'' ॥ (II-1-14)

பிரம்மனே நம்முடைய ஆத்மன் என்ற அறிவு உண்டாகும் வரை எல்லா விவகாரங்களும் உண்மை போலவே தோன்றுகின்றன. ஆனால் இவையெல்லாம் எப்படிக் கனவானது விழிக்கும்வரை உண்மைபோல் தோன்றுகிறதோ, அது போலவேதான் எதுவரை ஆத்மன் ஒன்றே சத்யம் என்ற அறிவு ஏற்படவில்லையோ, அதுவரையில் அநாத்மரூபமானதும் மாறுபடக் கூடியதுமானவற்றையே ஒவ்வொரு ஜீவனும் 'நான்' என்றும் 'என்னுடையது' என்றும், பற்பல பொருள்கள் தன்னைச் சார்ந்தனவென்றும் அறிகிறான். அப்படி அறியும்போது அவன் தன்னுடைய ஸ்வபாவமான பிரம்ம ஆத்மபாவத்தை மறந்துவிட்டவனாவான். அதனால் பிரம்மனே

தான் என்ற அறிவு ஏற்படும் வரை எல்லாவிதமான உலக விவகாரங்களும் நடந்துகொண்டே போகின்றன. இதை ஒரு உதாரணத்தால் விளக்குவோம். சாதாரணமாக ஜனங்கள் தூக்கத்தில் கனவு காணும்போது எல்லாம் தலைகீழாக போய்க்கொண்டிருந்தபோதிலும் இவையெல்லாம் உண்மை என்று நினைக்கிறார்களேயொழிய, இவையெல்லாம் உண்மை போல் தோன்றும் மயக்கம் என்று நினைப்பதில்லை. எப்படி கனவு காணும்போது இந்த அறிவு ஏற்படுவதில்லையோ, அது போலவேதான் இங்கே நனவிலும் என்று நாம் அறிய வேண்டும்.

20. கனவு காணும்போது, ப்ரத்யக்ஷப்ரமாணங்கள் இருப்பதாகத் தோன்றினபோதிலும், அதாவது நாம் நேராகப் பார்த்து அறிவதுபோல் தோன்றினபோதிலும், கனவிலிருந்து நாம் விழித்தவுடனே இவையெல்லாம் 'மித்யை' வெறும் தோற்றமே என்பது செம்மையாக விளங்குகிறது. ஆனால் இந்த உதாரணத்தைக்கொண்டு எல்லாருடைய அனுபவத்திலும் ப்ரத்யக்ஷமாகத் தோன்றுவதெல்லாமே தப்பு அறிவால் ஏற்பட்டது என்று எப்படிச் சொல்ல முடியும்? மேலும் இவற்றையெல்லாம் அஸத்யம் என்று விலக்குவதனால் ஏற்படக்கூடிய புருஷார்த்தம்தான் என்ன? இத்தகைய சந்தேகங்கள் சிலருக்கு ஏற்படலாம்.

இதற்கு நாம் பின்வருமாறு பதிலளிக்கிறோம். கனவிலிருந்து விழிப்பு நிலைக்கு வந்தபிறகுதான் இவையெல்லாம் வெறும் தோற்றம் என்று விளங்குகிறது. ஆனால் எல்லா ப்ரமாண விவகாரங்களும் அவித்யா த்ருஷ்டியால் ஏற்படுகின்றன வென்பதை அறிவதற்கு நாம் விழிப்பு நிலையை விட்டு வேறெந்த நிலைக்கும் போகவேண்டியது அவசியமில்லை. நம்முடைய ப்ரமாணங்கள், அதாவது அறியும் கருவிகள் எந்த விதத்தில் வேலை செய்கின்றன என்பதைப் பரிசீலனை செய்வதனாலேயே, நாம் உண்மையின் தன்மையை நம்முடைய அனுபவத்தால் அறிகிறோம். இந்த உண்மையை சங்கராசாரியர் தம்முடைய சூத்திரபாஷ்ய முன்னுரையில் ஒரே வாக்கியத்தில் விளக்கியிருக்கிறார் :—

''देहेन्द्रियादिष्वहंममाभिमानरहितस्य
प्रमातृत्वानुपपत्तौ प्रमाणप्रवृत्त्यनुपपत्तेः'' (I-1-1)

அதாவது தேகம், இந்திரியம் முதலியவற்றில் 'நான்' 'என்னுடையது' என்ற தப்பான அபிமானம் எவனொருவனிடமிருந்து விலகுகிறதோ, அவன் தன்னை 'ப்ர மாத்ரு,' 'அறிபவன்' என்றே கருதுவதில்லை. ப்ரமாத்ரு என்பது இல்லாதபோது 'ப்ரமாணம்' 'அறியும் கருவி' என் பதும் இல்லாமற் போகிறது. அதாவது ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களுங்கூட அவித்யா நிலையில் மாத்திரம் ஏற்படக் கூடியவை என்பது தெளிவாகிறது. ஆத்மன் எல்லாவற்றிற் குமே சாட்சியாகவிருப்பவன்; எல்லாவற்றையும் அறிபவன். உடலோ அறியப்படுவது. அதனால் அறியப்படும் உடலா னது நாமே ஆகமுடியாது. அது போலவே உடலை ஆச்ரய மாகக்கொண்ட, அதாவது இருப்பிடமாகக் கொண்ட, இந்திரியங்களுங்கூட நாமே ஆகமுடியாது. உடலை நாம் என்றும் இந்திரியங்களை நம்முடையவை என்றும் எதுவரை நாம் தப்பாக அறிகிறோமோ, அதுவரை நம்மை 'ப்ரமாத்ரு' 'அறிபவன்' என்றே கருத வேண்டும். அதுவரை ப்ரமாணங் களை உபயோகிக்கிறவர்களாகிறோம். ப்ரமேயத்தை அதா வது அறியப்படும் பொருளைத் தேடுபவர்களாகிறோம். ஆனால் நாம் உண்மையை அறிந்தவர்கள் என்று சொல்லுவ தற்கில்லை. இந்த அனுபவத்தைக்கொண்டே ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்பவைகளெல்லாம் அவித்யா நிலையில் ஏற்படக் கூடியவை என்று சொல்லுவதற்கு ஆதார மாகிறது. ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்பவையெல்லாம் அவித்யா த்ருஷ்டியில் மாத்திரம் தோன்றுவதால், அவை யெல்லாம் வெறும் தோற்றம் மட்டுமே, உண்மையல்ல வென்பது நிச்சயமாகிறது. அப்படி நிச்சயமாகும்போது எல்லாவற்றிற்கும் சாட்சியாயுள்ள ஆத்மன் ஒன்றே சத்யம் என்ற அறிவு உண்டாகிறது. ஆசாரிய சங்கரர், தம்முடைய ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்ய முன்னுரையில் சொல்லுவதுபோல்,

> ''एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो
> मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः
> सर्वलोकप्रत्यक्षः, अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय
> आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते'' (I-1-1)

அதாவது ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்று நினைப்பதும், இவையே உண்மை என்று நினைப்பதும், 'அத்யாஸம்' அல்லது தப்பான அறிவு என்று முன் னமே சொல்லப்பட்டது. இத்தகைய தப்பு அறிவை ஒரு

விதமான 'ப்ராந்தி' அல்லது மதி மயக்கம் என்று சொல்ல லாம். அந்த நிலை எவ்வளவு தூரம் நீடிக்கிறதோ, அது வரை 'நான் சுகப்படுபவன்', 'நான் துக்கப்படுபவன்' என் றெல்லாம் நினைக்கிறோம். இந்த விதமான தப்பு அறிவு அனுதியாக முதலிலிருந்தே இயற்கையாகவே வந்துகொண் டிருக்கிறது. இத்தகைய தப்பு அறிவு நெடுநாளாக வந்து கொண்டிருக்கிறபடியால் அதற்கு முடிவுதான் எங்கே இருக் கிறது ? அதனுலேதான் சுருதியானது நம்முடைய விடுதலை யை அடையும் பொருட்டு உள்ளது ஆத்மன் ஒன்றே என்று உபதேசிக்கிறது. இவ்விதமாக சுருதியின் போதனையால் ஏற்படும் அறிவானது இத்தகைய அனர்த்தங்களையெல்லாம் மறுபடியும் தலையெடுக்க வொட்டாமல் விலக்கி நிவாரணம் செய்கிறது. அதன் பயனுக நாம் ஆத்மனில் நிலை நிற்பவர் களாய் பரம புருஷார்த்தத்தை அடைந்தவர்களாகிறோம்.

---

3. ஆத்மன் விஷயத்தில் சாஸ்திரமே ப்ரமாணம்

21. ப்ரமாண ப்ரமேயமென்ற பிரிவினைகளே அஸத்யம், உண்மையல்ல என்று ஏற்படுமானால் ஆத்மன் உண்டு என்று சொல்லுவதற்கு வேறெந்த ப்ரமாணமிருக்கிறது? ப்ரமாணங்களைக் கொண்டே பொருள்கள் உண்டு என்று நாம் நிலை நாட்டவேண்டியிருக்கிறபடியால், ஆத்ம சித்திக்கு அவகாசமில்லாமல் சூன்யவாதமே சரி என்று ஆகுமல்லவா? இத்தகைய சந்தேகங்கள் சிலருக்கு ஏற்படலாம். ஆனால் அப்படி சந்தேகப்படுவது சரியல்ல. ஏனென்றால் ஆத்மனானது வேதப்ரமாணங்களைக் கொண்டே அறியத்தக்கதாகிறது. 'வேதத்தை அறியாதவன் பிரம்மனை அறிய முடியாது' என்ற ஒரு வேதவாக்கியமிருக்கிறது. உபநிடதங்களிலேதான் இத்தகைய ப்ரம்ம ஆத்ம தத்வம் செம்மையாக விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. அதனால்தான் பிருகதாரண்யகத்தில்

'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' (III-9-26)

'உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்ட புருஷனை அறிய விரும்புகிறேன்' என்று உபநிடதங்கட்கே முக்கியமான இடம் கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது.

22. வேதங்களை நாம் சாஸ்திரங்கள் என்றும் சொல்லுகிறோம். சாஸ்திரங்களே ப்ரமாணங்களென்று நாம் எப்படி நம்புவது? இந்தக் கேள்விக்கு பற்பலபேர் பற்பல விதங்களில் பதில் சொல்லியிருக்கிறார்கள். வேத வாக்கியங்களே ஆப்த வாக்கியங்கள். நம்முடைய நன்மையைக் கருதி வல்லவர்கள் சொல்லுவது எல்லாம் உலகத்தின் 'ச்ரேயஸ்' அல்லது மேன்மைக்காகவென்று கருதி, நாம் அவற்றை நம்பவேண்டும் என்று சிலர் சொல்லுகிறார்கள். இது சரியானால் வேத வாக்கியங்கட்குங் கூட வேறே ஏதோ ஒரு ப்ரமாணம் இருக்கிறது என்று ஏற்படும். இதை ஒரு உதாரணத்தைக் கொண்டு விளக்குவோம். ஒரு ஆற்றங்கரையில் ஐந்து பழங்கள் இருக்கின்றனவென்று ஒருவன் சொல்லுகிறான் என்று வைத்துக்கொள்வோம். அது எவ்வளவு மட்டும் உண்மை என்பது அதைப் பார்த்து பரிசீலனை செய்த பிறகே நமக்குத்

தென்படும். அதுபோலவே வேத வாக்கியங்களையும் இதர ப்ரமாணங்களைக்கொண்டு பரிசீலனை செய்து அதன் பிறகே ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். இன்னும் சிலர் வேதங்களை ஈசுவரனுடைய உபதேசம் என்று சொல்லுகிறார்கள். அப்படிச் சொல்லுவதற்கும்கூட, முதலில் நமக்கு ஈசுவரன் சித்தியாக வேண்டும். அதன் பிறகே ஈசுவரனுடைய வாக்கியத்தில் நம்பிக்கை ஏற்படக்கூடும். வேதங்களிலிருந்தே ஈசுவரனை அறிய வேண்டியிருக்கிற படியால், ஈசுவரனுல் வேதம் சித்திக்கிறது; வேதத்தினுல் ஈசுவரன் சித்திக்கிறது என்போமானுல், இவ்விரண்டில் ஒன்றை மற்றொன்று நிரூபிக்கிறது என்று ஆகும். இந்த தோஷத்திலிருந்து விடுபடுவதற்காகவே மீமாம்சகர்கள் வேதங்களை 'அபௌருஷேயம்' என்றும் அதனுலேதான் வேதம் ப்ரமாணம் என்றும் சொல்லுகிருர்கள். வேதவாக்கியங்கள் ஸ்வத: ப்ரமாணம், தமக்குத்தாமே ஆதாரம் என்ற போதிலும், அவற்றை விளக்கும் மனிதர்கட்கு உள்ள பிழைகளால் அவர்களால் விளக்கப்படுவதுங்கூட பிழைக்கு உட்படலாம் என்ற சந்தேகம் ஏற்படக்கூடும். இதெப்படியானபோதிலும் வேதத்தை இயற்றியவர் யார் என்று எவரும் சொல்லமுடியாது. வேதத்தை அநாதி என்றும் அனந்தம் என்றும் சுருதியிலும் ஸ்மிருதியிலும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதைக்கொண்டே மீமாம்சகர்கள் வேதமே ப்ரமாணம் என்று அபிப்பிராயப் படுகிருர்கள். நம்முடைய நாட்டில் ஆஸ்திகர்கள் எனப்படுபவர்கள் பெரும்பாலும் இதை ஒப்புக்கொண்ட போதிலும் பௌத்தர்கள், ஜயினர்கள் முதலியவர்கள் இதை ஒப்புக்கொள்வதில்லை. வேதத்தை எழுதிய புருஷர் யாரென்று தெரியாவிடினும், வேதமானது சில ரிஷிகளின் மூலமாகவே உலகத்திற்குப் பிரசாரம் செய்யப்பட்டது என்பதை வைதிகர்களும் ஒப்புக்கொள்கிருர்கள். ஆனுல் வேறு மதத்தைப் பின்பற்றுபவர் யாராவது, தம்முடைய மத க்ரந்தங்களும் கூட அபௌருஷேயம் என்று சொல்லுவார்களாகில் அத்தகைய புத்தகங்கட்கும் வேதங்கட்குமிடையே அபிப்பிராயபேதம் ஏற்படுமாகில், இவற்றில் எது ப்ரமாணம் என்ற கேள்வி ஏற்படக்கூடும். இவற்றில் எதை நம்புவது, எதை விடுவது என்ற கேள்வி ஏற்படலாம். அபௌருஷேயமான வாக்கியங்கள் உண்டா என்ற கேள்வியும் சிலர் கேட்கலாம். சங்கர பகவத்பாதர் தம்முடைய தேசத்து ஆஸ்திகர்களுடன் விவாதம் செய்யும்போது, ஒவ்வொரு மதத்தைச் சார்ந்தவரும் எந்தக் கொள்கைகளை அடிப்படையாகக்

கொண்டிருக்கிறார்களோ, அவற்றை ஏற்றுக்கொண்டே விவாதம் செய்கிறார். பொதுவாகச் சொல்லுமிடத்து மீமாம்சகருடைய அபிப்பிராயத்தை எல்லா விவகார விஷயங்களிலும் ஒப்புக்கொண்டிருக்கிறார் என்றுதான் சொல்லவேண்டும். ஆனால் ஆத்ம விஷயம் ஒன்றில் மட்டும் சுருதியே முக்கியமான ஆதாரம் என்பதை விளக்கும்போது, அவர் தனியான ஒரு காரணத்தைக் கூறியிருக்கிறார். தம்முடைய சூத்திர பாஷ்யத்தில் அவர் பின்வருமாறு சொல்லுகிறார் :—

''न धर्मजिज्ञासायामिव श्रुत्यादय एव प्रमाणं ब्रह्मजिज्ञासायाम् ।
किंतु श्रुत्यादयो अनुभवादयश्च यथासंभवमिह प्रमाणम् ॥
अनुभवावसानत्वाद्भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य'' (I-1-2)

வேதோக்தமான கர்மங்கள், அவற்றைச் செய்பவனுடைய பிரயத்தனத்தினாலே உண்டாகக் கூடியவையாதலாலும், இயற்கையாகவே முன்னமேயே இல்லாத படியாலும், இவையெல்லாம் அனுபவத்தைச் சார்ந்தவை என்று சொல்லுவதற்கில்லை. அதனால் கர்ம காண்டத்தைப் பொறுத்தவரை, சுருதியே ப்ரமாணம் என்று ஏற்படலாம். அதனால்தான்,

''कर्तव्ये हि विषये नानुभवापेक्षास्तीति
श्रुत्यादीनामेव प्रामाण्यं स्यात्पुरुषाधीनात्म
लाभत्वाच्च कर्तव्यस्य'' (I-1-2)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் ஆத்மனோ, இப்போதே, இங்கேயே அறியத் தக்க பொருள். அதை நாம் ஏதாவது ஒரு காரியத்தைச் செய்து அதன் பயனைப் புதியதாக அடைய வேண்டியதில்லை. ஆதலால்தான் ஆத்ம ஞானமானது அநுபவத்திலேயே முடிவடைகிறது. வேதோக்த கர்மங்களை அநுஷ்டானம் செய்வதின் பயனை சுவர்க்கம் கிடைப்பதாகச் சொல்லியிருந்த போதிலும், இவையெல்லாம் இங்கேயே அநுபவத்திற்கு உட்பட்டு வருவதல்ல.

कर्मफले हि स्वर्गादावनुभवानारूढे स्यादाशङ्का भवेद्वा न वेति ।
अनुभवारूढं तु ज्ञानफलम् ॥
यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म इति श्रुतेः ।
'तत्त्वमसि' इति च सिद्धवदुपदेशात् ॥ (III-3-31)

என்று ப்ரம்ம சூத்ர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

கர்ம பலனுனது அநுபவத்திற்கு உட்படாதபடியால், அதைப்பற்றிப் படித்தால் மட்டும் போதாது. ஏனென்ருல் அதனுல் ஏற்படக்கூடிய பலன் கிடைக்குமோ, கிடைக்காதோ என்று சந்தேகப்படுவதற்கு இடம் உண்டு. ஆனுல் ப்ரம்ம சாக்ஷாத்காரமோ அபரோக்ஷமானது. அது அனுபவத்திற் குட்படுகிறதாதலால்தான் வேதமானது 'அதுவே நீ' என்று சொல்லுகிறது. இங்கேயே உள்ளதை உள்ளபடி விளக்கி யிருப்பதால், ஞானத்தால் ஏற்படும் பலன் விஷயத்தில் சற் றும் சந்தேகத்திற்கு இடமில்லே. அதனுலேதான் சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

वेदस्य हि निरपेक्षं स्वार्थे प्रामाण्यं रवेरिव रूपविषये ।
पुरुषवचसां तु मूलान्तरापेक्षं वक्तृस्मृतिव्यवहितं चेति विप्रकर्षः ॥
(II-1-1)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, எப்படி சூரி யன் பொருள்களின் அமைப்பை நேராகவே விளக்குகிருனே, அதுபோலவே வேதமும் தன் விஷயத்தில், நேராகியே விளக்குகிறது. புருஷ வாக்கியமாக இருப்பதையெல்லாம் மற்றொரு ப்ரமாணத்தைக் கொண்டு விளக்க வேண்டும். அதை விளக்குபவர்களுடைய ஞாபக சக்தியையும் அடிப் படையாகக் கொண்டதாகிறது. அதனுல்தான் ஆசாரியர் சொல்லுவது, ஆத்ம விஷயத்தில் கர்மகாண்டத்தில் சொல் லும் தர்மவிதிகளேக் காட்டிலும் அதிகப் பொருத்தமாக விருக்கிறது.

23. ப்ரத்யக்ஷாதிக ளெல்லாமே ஸ்வத: ப்ரமாண மென்றே சொல்லவேண்டும். ப்ரத்யக்ஷம் ப்ரமாணம்; ஏனென்ருல் என்று யாரும் ஆரம்பிப்பதில்லே. அதை தர்க் கத்தால் நிரூபிப்பதற்கும் புறப்படுவதில்லே. ப்ரத்யக்ஷம் முதலியவைகள் தம் தம் விஷயத்தில் எவ்விதத் தடையுமின்றி ப்ரமாணங்களே; அதாவது உண்மையை விளக்கும் கருவி களாகவிருக்கின்றன. அதனுலேதான் அவற்றை ப்ரமாணங் கள் என்று சொல்லுகிருேம். இதுபோலவே வேதாந்த வாக் கியங்களும் தம் விஷயத்தில் அதாவது ஆத்மனே விளக்குவ தில், நிச்சயமான அறிவை அளிக்கின்றன. அதனுல் ஏற் படும் ஞானமானது வேறே எதனுலும் பாதிக்கப்படுவது மில்லே. இப்படி அநுபவரூபமான பலனே உண்டுபண்ணுகிற

படியால்தான் சாஸ்திரம் ப்ரமாணம் என்று சொல்லுகிறோம். அதனால் சாஸ்திரம் ப்ரமாணம் என்பதைத் தர்க்கத்தை கொண்டு நிரூபிக்கவேண்டியதில்லை.

''आत्मविज्ञानस्य फलपर्यन्तत्वान्न तद्विषयस्य
शास्त्रस्य प्रामाण्यं शक्यं प्रत्याख्यातुम् ।
न चानुमानगम्यं शास्त्रप्रामाण्यं'' (I-4)

என்று ப்ரம்ம சூத்திரபாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

24. ஆத்மன் அப்ரமேயன்; அதாவது எந்த ப்ரமாணங்கட்கும் உட்படுபவனல்ல; இதை நாம் முன்னமே விளக்கியிருக்கிறோம். இப்போது ஆத்மன் விஷயத்தில் சாஸ்திரமே ப்ரமாணம் என்றும் சொல்லுகிறோம். இவ்விரண்டும் ஒன்றிற்கொன்று முரண்பாடாக விருப்பதால் இவை எப்படி சரியாகும் என்று கேட்கலாம். ஆனால் அப்படிக் கேட்பது சரியல்ல. ஏனென்றால் சாஸ்திரம் ஆத்மனை ஸ்வயம் ஜோதியான தென்றும், அப்ரமேயன் என்றுமே விளக்குகிறதே யொழிய, சாஸ்திரமானது தானே ப்ரமாணமென்றும், ஆத்மன் ப்ரமேயம் என்றும் விளக்கவரவில்லை. ப்ரம்ம சூத்திரபாஷ்யத்தில்,

''न ह्यात्मागन्तुकः कस्यचित् स्वयंसिद्धत्वात्'' (II-3-7)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மனனது யாராலும் புதிதாகப் படைக்கப்படவேண்டிய பொருளோ, அடையப் படவேண்டிய பொருளோ அல்ல. ஏனென்றால் ஆத்மனை நாம் முதலிலிருந்தே அடைந்தே இருக்கிறோம். அதனால் ப்ரமாணங்களைக்கொண்டு நாம் ஆத்மனை அடைய வேண்டியதில்லை. ஆத்மன் ப்ரமேயன், அறியப்படும் பொருள் என்று ஆனால் தானே, அதை ப்ரமாணங்களைக் கொண்டு, அதாவது அறியும் கருவிகளைக்கொண்டு அறிய முடியும் ?

''नह्यात्मात्मनः प्रमाणमपेक्ष्य सिध्यति तस्य हि
प्रत्यक्षादीनि प्रमाणान्यप्रसिद्धप्रमेयसिद्धय उपादीयन्ते'' (II-3-7)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. அதாவது புதிதாக ஏற்படும் பொருள்களின் விஷயத்திலேயே ப்ரமாணங்களைக்கொண்டு நிரூபிக்க முடியும். ஆனால் ஆத்மனோ, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் எல்லாவற்றிற்கும் முன்

னமே சித்தமாகவே இருந்திருக்கிறது. இதுதான் ஆசார்யருடைய அபிப்பிராயம்.

25. இப்போது ஒரு புதிய கேள்வி ஏற்படுகிறது. சாஸ்திரமானது ஆத்மனை இத்தகையது என்று விளக்காவிடில், அது ஆத்மன் விஷயத்தில் எப்படி ப்ரமாணமாகும்? இந்தக் கேள்விக்கு ஆசார்யர் தம்முடைய சூத்திரபாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு பதில் சொல்லுகிறார் :—

''अविषयत्वे ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वानुपपत्तिरितिचेत्
न अविद्याकल्पितभेदनिवृत्तिपरत्वाच्छास्त्रस्य ॥
न हि शास्त्रमिदंतया विषयभूतं ब्रह्म प्रतिपिपादयिषति ।
किं तर्हि प्रत्यगात्मत्वेनाविषयतया प्रतिपादयदविद्याकल्पितं
वेद्य-वेदितृ-वेदनादिभेदमपनयति'' ॥ (I-1-4)

இங்கு ஆசார்யர் சொல்லுவது என்னவென்றால், சாஸ்திரம் ப்ரமாணமுமல்ல, ஆத்மன் ப்ரமேயமுமல்ல. அதனால்தான் சாஸ்திரமானது ஆத்மனை இத்தகையது என்று ஒரு அறியப்படும் விஷயமாக நிரூபிப்பதில்லை. ஆத்மனில், ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்ற பிரிவினைகளோ சற்றும் கிடையாது. இத்தகைய பிரிவினைகளெல்லாம் அவித்தையால் ஏற்பட்டவை என்பதை மட்டும் விளக்குகின்றது. இதிலிருந்தே சாஸ்திரமும் மற்றவைகளைப் போல ஒரு ப்ரமாணம், அறியும் கருவி என்று நாம் சொல்லுவதற்கில்லை.

26. சாஸ்திரம் சப்தரூபமாக இருப்பதால், அதனால் அறியக்கூடிய ஆத்மனும் சப்தகோசரமாக அதாவது வார்த்தைகளால் அறியக்கூடியதாக இருக்கவேண்டாமா என்று சிலர் கேட்கலாம். நாம் முன் சொன்னதிலிருந்தே இந்தக் கேள்விக்கும் பதில் சொல்லியாய் விட்டது. ஆத்மனது சாஸ்திரத்தால் சொல்லப்பட்ட வாக்கியங்களுக்கு அர்த்தம் என்று யாரும் சொல்லுவதில்லை. ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்படுகிறது.

सर्वस्यात्मत्वे केन कं पश्येद्विजानीयादिति
प्रमातृप्रमाणादिव्यापारप्रतिषेधेनैव आगमोऽपि
विज्ञापयति न त्वभिधानाभिधेयलक्षण
वाक्यधर्माङ्गीकरणेन (IV-4-20)

ப்ரம்மஞனது எல்லோருக்கும் உள் இருக்கும் ஆத்மனே ஆகிற படியால், யாரை அறியவேண்டும்; எதைக் கொண்டு அறிய வேண்டும் ? அறிபவன் யார் ? அறியப்படுவது யாது ? இவ் விதமாக சாஸ்திரமானது ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்பவற் றின் உபயோகத்தை சற்றும் நாடாமல், ஆத்மனை விளக்கு கிறது. உலகத்திலுள்ள பொருள்களை வார்த்தைகளைக் கொண்டு விளக்குவது போல் ஆத்மனையும் ஒரு பொருளாக விளக்கவில்லை.

27. சரியான முறையில் ஆராய்ந்து பார்ப்போமாகில், ஒவ்வொரு ப்ரமாணமும் தன் விஷயத்தில் ஏற்படக்கூடிய அஞ்ஞானத்தை மாத்திரமே போக்குகிறது என்பது தெளி வாகும். அவற்றை நேராக விஷயமாகக் கொண்டு விளக்குவ தில்லை. மாண்டூக்ய பாஷ்யத்தில்,

येषां पुनस्तमोपनयव्यतिरेकेण घटाधिगमे
प्रमाणं व्याप्रियते तेषां छेद्यावयवसम्बन्ध वियोगव्यतिरेकेण
अन्यतरावयवेऽपिछिदिर्व्याप्रियत इत्युक्तं स्यात्

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. உதாரணமாக ஒரு பானை இருக்கிறது என்று வைத்துக் கொள்வோம். இதை நாம் அறிகிறேம் என்றல் இதைப்பற்றிய அறியாமை விலகுகிறது என்றே அர்த்தம். மற்றெரு உதாரணத்தைக் கொண்டும் இதை விளக்கலாம். ஒரு கோடாலி இருக்கிறது என்று வைத் துக்கொள்வோம். இது ஒரு விறகை இரண்டு துண்டுகளாக வெட்டும்போது அவற்றினிடையிலுள்ள சம்பந்தத்தைப் போக்கடிக்கிறதேயொழிய அந்தக் கோடாலியானது விறகை அறிகிறது என்று சொல்ல முடியாது. இதுபோலவேதான் எல்லா ப்ரமாணங்களுங்கூட. இவையெல்லாம் பொருள் களைப் பற்றிய அஞ்ஞானத்தைப் போக்கடிக்கின்றனவே யொழிய, ப்ரமாணங்களே பொருள்களை அறிவதற்கு விஷய மாக்குகின்றன என்று சொல்லுவதற்கில்லை. இதே மாதிரி யாகவே சாஸ்திரமானது ஆத்மன் விஷயத்திலுள்ள அஞ் ஞானத்தைப் போக்கடிக்கிறபடியால், இதே முறையில் சாஸ் திரம் ப்ரமாணம் என்று நாம் சொல்லுகிறேம்.

28. மற்ற ப்ரமாணங்கட்கும் சாஸ்திரத்திற்கும் இருக் கும் தாரதம்யமென்னவென்றல், ஏனைய ப்ரமாணங்களெல் லால் ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளைச் சார்ந்த அஞ்ஞானத்தை மட்டுமே விலக்குகின்றன. அதனலேயே எல்லா அஞ்ஞான

மும் போய்விட்டது; அறிய வேண்டியதெல்லாம் அறிந்தாய் விட்டது என்று சொல்ல முடியாது. ஆனால் சாஸ்திரமோ எல்லா அவித்தையையும் ஆத்மனைவிட்டு அடியோடு விலக்கி விடுகிறது.

"प्रमातृत्वं ह्यात्मनो निवर्तयत्यन्त्यं प्रमाणम् ।
निवर्तयदेव चाप्रमाणी भवति स्वप्नकालप्रमाणमिव प्रबोधे"
(II-69)

என்று பகவத்கீதா பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. வ்யவஹார த்ருஷ்டியிலிருந்து பார்க்கும்போது ப்ரமாத்ருத்வமானது, அதாவது அறிபவன் என்பது ப்ரமாண வ்யாபாரங்களெல்லாம் அதாவது அறியும் கருவிகள் ஏற்படுவதற்கு முன்னாலேயே இருந்தே தீரவேண்டும்.

सिद्धे हि आत्मनि प्रमातरि प्रमित्सोः
प्रमाणान्वेषणा भवति । न हि पूर्वं 'इत्थं अहं'
इति आत्मानं अप्रमाय पश्चात् प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते (II-18)

என்று பகவத்கீதா பாஷ்யத்தில் மேலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. ப்ரமாத்ருவான, அ தா வ து அறிபவனானவன், சித்தமாகவே இருக்கிறான் என்று உணர்ந்தபிறகு தானே ப்ரமேயங்களை, அதாவது அறியப்படும் பொருள்களை அறிய வேண்டும் என்ற இச்சை ஏற்படக்கூடும். நான் இத்தகையவன் என்று ப்ரமாணங்களைக்கொண்டு த ன் னை த் தா னே நிரூபித்துக் கொள்ளவேண்டும் என்ற அவசியம் எதுவும் கிடையாது. இதுபோலவே ப்ரமாணங்கள் அறியப்படும் முறை என்பதை ப்ரமாத்ருவானவன் முதலிலேயே ஒப்புக் கொண்டே புறப்படுகிறான். அதனால்தான் ப்ரமேயங்களை ஸ்திரப்படுத்துவதற்காக ப்ரமாணங்களைத் தே டு கி றா ன். அதனால் ஒருவன் தன்னை ப்ரமாத்ருவாக பாவிப்பதே எல்லா அவித்யைக்கும் மூலகாரணமாகவிருக்கிறது. ஆனால் சாஸ்திரமோ, ஆத்மனுடைய ப்ரமாத்ருத்வ மென்பது அவித்தையால் ஏற்படுகிறது என்று விளக்குகிறது. ஆத்மன் ப்ரமாத்ருவல்லாதபடியால், ப்ரமாணங்களுங்கூட ப்ரமாணங்களல்ல வென்றே ஆகிறது. ப்ரமாணங்களில்லாவிட்டால் ப்ரமேயங்கள் சித்தமாகுவதில்லை. இந்த விதமாகத்தான் சாஸ்திரமானது ஆத்மனை அத்விதீயன் என்று விளக்குகிறது.

"यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत् ......
येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् " (IV-5-15)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அறிபவன் யார்? அறிவதற்கு வேண்டிய சாதனங்கள் யாவை? அறியப்பட வேண்டிய விஷயம் எது? எப்படிக் கனவு காலத்து ப்ரமாணங்களெல்லாம் விழித்த பிறகு பாதிக்கப்படுகின்றனவோ, அதுபோலவே ஆத்ம அறிவு ஏற்பட்டால் எல்லா ப்ரமாணங்களும் இல்லையென்றே ஆகிறது. இப்படி சாஸ்திரமானது ப்ரமாணங்கள் அறியும் முறைகளாக இருக்கும் ஆதாரத்தையே அசக்கிவிடுகிறது. அதனாலேயேதான் சாஸ்திரமானது 'அத்யந்த ப்ரமாணம்' என்றும் சொல்லப்படுகிறது. சாஸ்திரமும் மற்ற ப்ரமாணங்களைப்போல் ஒரு ப்ரமாணமே யாகிறபடியால், அதுவுங்கூட கனவில் ஏற்படும் ப்ரமாணமானது விழிப்புநிலையில் மறைவதுபோல், அப்ரமாணமாகி மறைந்துபோகிறது. அதனால்தான் 'வேதா: அவேதா:' (वेदाः अवेदाः) என்றும் ஆத்மஸ்வரூபத்தில் நிற்கும்போது வேதங்களுங்கூட வேதங்களல்லாமல் போகின்றனவென்றும் சுருதி கூறுகிறது.

29. ப்ரத்யக்ஷம் முதலியவைகள் தம்தம் விஷயத்தில் அறியவேண்டியவற்றை விளக்குகின்றன. ப்ரமாணங்களால் அறியக்கூடிய பொருள்கள் உள்ளவரை அவையுங்கூட பாதிக்கப்படாமலே நிலைநிற்கின்றன. அதுவரை அவை ப்ரமாணமே ஆகின்றன. மற்ற ப்ரமாணங்களைப் போல, தன் விஷயத்தில் அதாவது ஆத்மன் விஷயத்தில் ப்ரமாணங்களாகின்றன. ஆனால் இங்கே உள்ள தனி விசேஷமென்னவென்றால், ஆத்மன் அறியப்படும் பொருள் அல்ல என்று விளக்கிய பின் ப்ரமாணங்களும் ப்ரமாணங்களல்லாமற் போய்விடுகின்றன. ஒவ்வொரு ப்ரமாணமும் தன் விஷயத்தில் ஞானத்தை அளிப்பதால், ப்ரத்யக்ஷத்திற்கும் சாஸ்திரத்திற்கும் எவ்வித விரோதமும் கிடையாது. அதனாலேதான் சங்கராச்சாரியர் தம்முடைய ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில்

"स्वविषये शूराणि हि प्रमाणानि" (II-1-20)

அதாவது 'தம் தம் விஷயத்தில் ஒவ்வொரு சாஸ்திரமும் வல்லமை படைத்ததாகவே இருக்கிறது' என்று கூறுகிறார்.

30. உபநிடதங்களைப் போதிப்பதற்கு சாஸ்திரம், சிஷ்யன், குரு என்ற வித்தியாசங்களாவது வேண்டாமா என்று சிலர் கேட்கலாம். அப்படிப்பட்ட பேதங்களை நாம் ஒப்புக்கொள்ளுவோமானால், அத்வைத சித்தி எப்படிக் கிடைக்கும் என்றும் கேட்கலாம். இதற்குப் பதில் மாண்டூக்ய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

"उपदेशादयं वादः" (I-18)

அதாவது உபதேசத்தை அடைவதற்கு முன்னால், இந்தக் கற்பனை செய்யப்பட்ட பேதங்களெல்லாம் இருந்தே இருக்கின்றன. இப்படிக் கற்பனை செய்யப்பட்டவை உண்மையல்ல.

"ज्ञाते द्वैतं न विद्यते" (I-18)

என்று மாண்டூக்ய காரிகையில் மேலும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது ஞானத்தை அடைந்தபிறகு எவ்விதமான பேதமும் உண்மையில் நிலை நிற்பதில்லை. அதனால் அத்வைத சாஸ்திரம் ப்ரமாணம் என்பதற்கு எவ்விதத் தடையும் ஏற்படுவதில்லை.

4. ஆத்மனை அநுபவத்தால் அறிவதற்குப் போதுமான தர்க்கம்

"आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो
मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" (II-4-5)

31. என்று யாஞ்யவல்க்யர் மைத்ரேயிக்கு உபதேசம் செய்கிறார். இந்த மந்திரம் பிருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் உள்ளது. இதன் பொருள் என்னவென்றால், ஆத்மனைப் பற்றி நாம் முதலில் கேட்க வேண்டும். அதுதான் 'ச்ரோதவ்யம்' என்பது. அதன்பிறகு அதை அடிக்கடி நம் மனதிற்குக் கொண்டுவர வேண்டும். இதுதான் மனனம் என்பது. அதன் பிறகு அதை இடைவிடாது சிந்திக்க வேண்டும். இதுதான் நிதித்யாஸனம் என்பது. இம்மூன்றையும் பின் பற்றுவதால் ஆத்மனை நாம் கண்டறிகிறோம். அதுதான் 'த்ருஷ்டவ்யம்' என்பது. இந்த உண்மை ஒரு கதை மூலமாக விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. பண்டிதனும் மேதாவியுமான ஒருவன் பிறரைக் கேட்டறிந்து அதன்படி நடந்து தன்னுடைய சொந்த ஊராகிய காந்தாரத்தை அடைந்தான் என்று சாந்தோக்ய உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அது போலவே ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம் அடைய விரும்பும் சாதகனும் சுருதி என்ன சொல்கிறது என்று அர்த்தம் செய்து கொள்ள வேண்டும். அதற்கு ஏற்ற தர்க்கத்தையும் அதற்கு ஒத்தாசையாக உபயோகித்துக்கொள்ள வேண்டும்.

32. சுருதி சொல்லுவதிலிருந்தே யாருக்கு தத்வமானது தெளிவாக விளங்குகிறதோ, அத்தகையவர்கட்கு ச்ரவணம் ஒன்றே போதுமானது. அதனாலேயே அவர்கள் க்ருதக்ருத்யராகிறார்கள். செய்ய வேண்டியதையெல்லாம் செய்து முடித்தவராகிறார்கள். அத்தகையவர்க்கு தர்க்கத்தின் சகாயம் சற்றும் அவசியமில்லை. 'தத்வமஸி' 'அதே, நீயாகவிருக்கிறாய்' என்ற வாக்கியத்தில், 'அது', 'நீ' என்ற இரண்டு வார்த்தைகளின் பொருளை எவனொருவன் செம்மையாக அறிகிறானோ, அப்படிப்பட்டவனுக்கு வாக்கியத்தின் முழு அர்த்தத்தையும் அறிந்துகொள்வதற்கு வேறெதுவும் தேவையில்லை. ஆனால், சங்கராசாரியர் தம்முடைய சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லுவது போல்,

"येषामेतौ पदार्थविज्ञानसंशयविपर्ययप्रतिबद्धौ तेषां
तत्वमसीत्येतद्वाक्यं स्वार्थे प्रमां नोत्पादयितुं
शक्नोति पदार्थज्ञानपूर्वकत्वाद्वाक्यार्थस्येत्यतस्तान्प्रत्येष्टव्यः
पदार्थविवेकप्रयोजनः शास्त्रयुक्त्यभ्यासः" (IV-1-2)

யாருக்கு இந்த விஷயத்தில் அஞ்ஞானமோ, சந்தேகமோ, விபரீதமான தப்பு அறிவோ ஏற்படுகிறதோ அவர்கட்கு இத்தகைய இடையூறுகளால் உண்மையான ஞானம் ஏற்படாமல் போகலாம். அப்படிப்பட்டவர்கள் பொருள்களைச் செம்மையாகப் பிரித்தறிவதற்காக, சாஸ்திரம், யுக்தி இவற்றை அடிக்கடி உபயோகித்து, அப்யாசம் செய்து, உண்மையை அறிய வேண்டும். அதனாலேதான் கடோபநிடதத்தில்,

"श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि
बहवो यं न विद्युः (I-2-7)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது பலருக்கு ஆத்மனைப்பற்றிக் கேட்பதற்கு அவகாசம் கிடைப்பதில்லை; கேட்டபிறகுங்கூட சிலருக்கு இதை அறிந்துகொள்ளுவதற்கே முடியாமல் போகிறது.

33. கடோபநிடதத்தில் ஆத்மனை விளக்குங்கால் 'अतर्क्यमणुप्रमाणात्' என்றும் 'नैषा तर्केण मतिरापनेया' என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மன் அணுவுக்கும் அணுவாக, மிக சூட்சுமமானதாகையால், அதை அடைவது மிகக் கஷ்டமென்றும், அதைத் தர்க்கத்தால் அடையவும் முடியாது; தர்க்கத்தால் மறுக்கவும் முடியாது என்று சொல்லியிருக்கிறது. இந்த வாக்கியமானது ஆத்மஞானத்திற்கு தர்க்கம் சற்றும் வேண்டியதில்லை என்று சொல்லுவதுபோல் தோன்றலாம். ஆனால் இதனுடைய உண்மையான கருத்து என்னவென்றால், ஆத்ம ஞானத்தில் நிலைநிற்கும் ஆசாரியனுடைய உதவியில்லாமல், வெறும் தர்க்கத்தால் மாத்திரம் ஆத்மஞானத்தை அடைய முடியாது என்பதேயாம். அதனாலேதான் கடோபநிடதத்தில் மேலும்,

'अनन्यप्रोक्ते गतिरत्र नास्ति'

என்று அதாவது, தானே ஆத்மன் என்ற அறிவுள்ள ஆசார் யருடைய போதனை இன்றியமையாதது என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

'प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय'

என்றும் அதே கடோபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு வெறும் தர்க்கத்தைப் பின்பற்றுபவனைக் காட்டிலும் ஆகமத்தையறிந்த ஆசாரியர் போதிப்பாராகில், இது செம்மையாக விளங்கும் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. 'ஆகமம்' என்ற வார்த்தைக்கு, ஆத்ம ஸ்வரூபமே நம்முடைய உண்மையான ஸ்வரூபம் என்று அறியச் செய்யும் குரு பரம்பரையாக வந்துள்ள உபதேச முறை என்று அர்த்தம். இத்தகைய அறிவிற்குப் போதுமான தர்க்கமும் வேண்டியது தான். உதாரணமாக சாந்தோக்கியத்தில் சொல்லியுள்ள சுருதியை எடுத்துக்கொள்வோம்.

"पण्डितो मेधावी गन्धारानेवोपसम्पद्येत
एवमेवेह आचार्यवान्पुरुषो वेद" (VI-14-2)

என்று சுருதி சொல்கிறது. அதனால் இந்த சுருதி வாக்கியத்திற்கும், வெறும் தர்க்க வாக்கியங்களால் மட்டுமே ஆத்மனை அறிய முடியாது என்று சொல்லும் சுருதி வாக்கியத்திற்கும் எவ்வித விரோதமுமில்லை.

34. 'தர்க்கம்' என்ற வார்த்தையை பற்பல அர்த்தங்களில் வாதிப்பவர்கள் உபயோகித்திருக்கிறார்கள். சிலர் அனுமானத்தையே, அதாவது ஊகித்து அறிவதையே, தர்க்கம் என்கிறார்கள். உதாரணமாக, "மலையின்மேல் நெருப்பு இருக்க வேண்டும். ஏனென்றால் அங்கே புகை காண்கிறது" என்ற வாக்கியத்தை எடுத்துக்கொள்வோம். இங்கே ஒரு பொருளைக்கொண்டு மற்றொரு பொருளை ஊகிப்பதால், இதைத் தர்க்கம் என்று சிலர் சொல்லுகிறார்கள். இதற்கு உகந்த கோட்பாடாக "அங்கே நெருப்பு இல்லாவிடில் புகை இருக்காது" என்று ஒரு பொது விதியை விதிக்கிறோம். இப்படி விதிப்பது நம்முடைய யுக்தி, யோசிக்கும் தன்மையைக்கொண்டே நாம் எந்த முடிவிற்கு வருகிறோமோ அதற்கு யுக்தியும் ஒத்தாசையாகிறது. இப்படி அறியும் கருவிகளைக்கொண்டு நிலைநாட்டப்பட்ட யுக்தியையும்கூட சிலர் தர்க்கம் என்கிறார்கள். அதனால் தர்க்கம் என்பது இரு

வகைப்படும். முதலாவது பொது விதிகளைக்கொண்டு தனி விதிகளை ஊகிப்பதேயாகும். இரண்டாவது, தனித் தனியாக ஏற்படும் பொருள்களைக்கொண்டு அவற்றையெல்லாம் பரிசீலனை செய்து நிலை நாட்டப்பட்ட ஆராய்ச்சி முறையாகும். ஆனால் ஆத்மனைப்பற்றி நாம் கேட்கவேண்டும்; அடிக்கடி அதை நாம் சிந்திக்க வேண்டும், மனனம் செய்ய வேண்டும் என்று சொல்லும்போது ஆத்மனுது இவ்விரு விதத் தர்க்கத்தாலும் பிடிபடக்கூடிய பொருளல்ல. இதை பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் ஆசாரியர் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் :—

"न हीदमतिगम्भीरं भावयाथात्म्यं
मुक्तिनिबन्धनमागममन्तरेणोत्प्रेक्षितुमपि शक्यम्" (II-1-11)

அதாவது ஆத்ம தத்துவத்தை யதார்த்தமாக இத்தகையதுதான் என்று சொல்லவேண்டுமானால், வேத ஆகமங்களில்லாமல், வெறும் ஊகத்தால் சொல்லுவதால் மாத்திரமே ஏற்படக்கூடியதல்ல. மேலே கொடுத்த உதாரணத்தில் நெருப்பு இருக்கிறது என்று சொல்லுவதற்கு புகை இருக்கிறது என்பது ஒரு குறிக்கோளாகிறது. இத்தகைய குறிக்கோளுக்கு வடமொழியில் 'லிங்கம்' என்று பெயர். ஆனால் ஆத்மன் விஷயத்தில் அத்தகைய 'லிங்கம்' அல்லது குறிக்கோள் எதுவும் கிடையாது. சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லுவதுபோல்,

"श्रुत्यनुगृहीत एव ह्यत्र तर्कोऽनुभवाङ्गत्वेनाश्रीयते" (III-1-6)

சுருதியின் அனுக்ரகத்திற்கு உட்பட்ட தர்க்கமானது அனுபவத்திற்கு ஒரு அறிகுறியாகவிருப்பதால் அத்தகைய தர்க்கமானது ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கது என்று இங்கே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. சுருதியில் சொல்லப்பட்டிருக்கும் தர்க்கத்திற்கும் முன்னே சொல்லப்பட்ட தர்க்க முறைகட்கும் ஒரு வித்தியாசம் உண்டு. சுருதி ஆதரிக்கும் தர்க்கமானது ஆத்ம அனுபவத்திற்கு ஒத்ததாகவும் அதனுடன் ஒன்றுபட்டதாகவும் இருக்கிறது. பிரம்ம சூத்திரத்திலும் இத்தகைய தர்க்கம் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது.

तस्माद्ब्रह्मजिज्ञासोपन्यासमुखेन
वेदान्तवाक्यमीमांसा तदविरोधितर्कोपकरणा
निःश्रेयसप्रयोजना प्रस्तूयते" (I-1-1)

ப்ரம்மஜிஞ்ஞாஸுக்கு, அதாவது பிரமனை அறிய விரும்புப வனுக்கு வேதவாக்கியங்கள் மனிதனுக்கு அவயவங்கள்போல் இருக்கின்றன. தர்க்கமோ, ஒருவனுடைய கையிலிருக்கும் ஒரு ஊன்றுகோல் போல், ஒத்தாசையாகிறது.

35. சுருதி அனுமதிக்கும் தர்க்கத்திற்கும், வெறும் தர்க்கத்திற்குமிடையுள்ள வித்தியாசம் இதுவே :—

சுருதியால் அனுமதிக்கப்பட்ட தர்க்கமானது அனுபவத் திற்கு ஒரு அங்கமாக இருக்கிறபடியால், அது அனுபவத் திற்கு விரோதமானதை ஒரு காலத்திலும் சொல்லுவதில்லை. ஆனால் வெறும் தர்க்கமோ அப்படிப்பட்டதல்ல. அது வெறும் புத்தியை மாத்திரம் கொண்டு ஊகிப்பதாகும். ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருப்பது போல்,

"उत्प्रेक्षाया निरङ्कुशत्वात्...न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यमाश्रयितुं पुरुषमतिवैरूप्यात्" (II-1-11)

மனிதனுடைய ஊகித்தறியும் சக்திக்கு, இதுவரைதான் என்று வரம்பு அறுத்திருக்கவில்லை. அதற்கு எல்லையே கிடை யாது. மேலும் மனிதனுடைய புத்தியானது எப்போதும் ஒரே நிலையில் நிற்காதபடியால், அதைக்கொண்டு ஒரு சித் தாந்தத்தை நிரூபிக்க முடியும் என்று சொல்லுவதற்குமில்லை.

36. சில சமயம் தர்க்கத்திற்கு நிற்குமிடமே இல்லாத படியால், எல்லாத் தர்க்கமுமே ஆதாரமற்றது என்று ஊகிப்பதும் ஒரு விதமான தர்க்கமல்லவா ? இதுவுமன்றி, சுருதி அனுமதிக்கும் தர்க்கமும் ஒரு விதமான தர்க்க மல்லவா ? அது தர்க்கமல்லாவிடில் 'மனனம் செய்ய வேண் டும்' என்பதின் கருத்து யாது ? இதிலிருந்து சுருதி அனு மதிக்கும் தர்க்கமும் ஒரு தர்க்கமே என்று ஏற்பட்டால், அத னுடைய தனியான சிறப்பு என்பது எங்கே உள்ளது ? தார்க் கிகர்களுங்கூட அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டே, தெரிந்ததைக்கொண்டு, தெரியாததை ஊகிக்கிறார்களல் லவா ? 'அறிந்ததிலிருந்து அறியாதது சித்தியாகிறது' என்ற நியாயத்தை எல்லோருமே ஒப்புக்கொள்ள வேண்டுமல்லவா என்று யாராவது கேட்கலாம். இதற்குப்பதில் என்னவென் றால், அவைதிக தர்க்கமானது, அதாவது வேதத்தை அடிப் படையாகக் கொள்ளாத தர்க்கமானது, இவையெல்லாம்

ஒவ்வொருவரும் கற்பனை செய்யும் 'தத்துவத்தை' ஆதாரமாகக் கொண்டு அதை நிரூபணம் செய்வதற்கே புறப்படுகின்றன. ஆனால் இத்தகைய மூல தத்துவங்களை எல்லாரும் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. மேலும் இவற்றில் சில தற்காலத்தில் யுக்திக்கு ஏற்றதாகத் தோன்றினபோதிலும், அவை எக்காலத்திலும் நிலைநிற்கும் என்று சொல்லுவதற்கே இல்லை. உதாரணமாக, சாங்கியருடைய ப்ரதானவாதம், வைசேஷிகருடைய பரமாணுவாதம் முதலியவற்றை எடுத்துக்கொள்ளலாம். இவையெல்லாம் தர்க்கத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டவை போலும். ஆனால் எல்லாரும் இவற்றை ஒப்புக்கொள்வதில்லை. அதனால்தான் இவற்றையே அடிப்படையாகக் கொண்ட சித்தாந்தங்களும் நிலைநிற்பதில்லை. இது போலவே, பௌத்தர்கள், ஜைனர்கள், மேனாட்டு அறிஞர்கள் முதலியவர்களுடைய கற்பனையையே அடிப்படையாகக் கொண்ட தத்துவங்களுங்கூட எல்லாராலும் ஒப்புக்கொள்ளப்படுவதில்லை. ஆனால், சாஸ்திர தத்துவமோ இப்படிப்பட்டதல்ல. ஆகமத்தையும் அனுபவத்தையும் அனுசரித்து, எல்லாரும் ஒப்புக்கொள்ளத் தக்கதையே அது விளக்குகிறது. கீழே கொடுக்கப்பட்ட உதாரணத்தை எடுத்துக்கொள்வோம். 'நமக்குள் இருப்பதும், எல்லாவற்றிற்குமே அடிப்படையாயுள்ளதான ஸர்வ சாக்ஷியாயிருப்பது எதுவோ, அதுவே நம்முடைய ஆத்மன்' என்று வேதம் சொல்லுகிறது. அதைத் தர்க்கம் ஒப்புக்கொள்கிறது. இப்படிப்பட்ட வேதாந்த தர்க்கத்தை யாராலும் அசைக்க முடியாது. ஏனென்றால், அதை மறுத்துக் கூறுபவர்கட்குங்கூட அது ஆத்மனே ஆகிறது. அதனால்தான் ப்ரம்மசூத்திர பாஷ்யத்தில்,

"आत्मत्वाच्चात्मनो निराकरणशङ्कानुपपत्तिः" (II-3-7)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. சுருதி அனுமதிக்கும் தர்க்கம், வெறும் தர்க்கத்தைவிட அதிக சக்தி வாய்ந்ததாகவிருக்கிறது. ஏனென்றால், அது எல்லாருடைய அனுபவத்தையுமே அடிப்படையாகக் கொண்டதாகிறது. மற்ற தர்க்கங்களோ, குறுகிய மனப்பான்மையை யுடையவை. அவற்றிற்கு இத்தகைய பொது அனுபவம் என்பது அடிப்படையாகக் கிடையாது. அதனால்தான் சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

"नानेन मिषेण शुष्कतर्कस्यात्रात्मलाभः संभवति" (II-1-6)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. 'மந்தவ்ய', 'மனனம் செய்க' என்பதிலிருந்து எல்லாவிதமான தர்க்கமும் ஒப்புக் கொள்ளத் தக்கது என்று சொல்லுவதற்கில்லை.

37. வேதாந்தத்தில் ஒப்புக்கொள்ளப்படும் தர்க்கத்திற்கும் த்வைதம் வேண்டியதுதான். ஆனால், பகவத்கீதா பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருப்பதுபோல்,

"उपाधिकृतमिथ्यारूपमपि अस्तित्वाधिगमाय
ज्ञेयधर्मवत् परिकल्प्य उच्यते" (XIII-13)

ஆத்மனில் உண்மையாக எந்த குணங்களும் இல்லாவிடினும், ஆத்மஸ்வரூபம் என்பது இருக்கிறது என்று விளக்கிக் காட்டுவதற்காக, முதன்முதலில் உபாதிகளுடன் கூடியதாகிய வெறும் தோற்றத்தையும் சேர்த்துக்கொண்டு இவையெல்லாமும் கூட ஆத்மனின் தர்மம் அல்லது தன்மை என்று விளக்கிக்காட்டி, அதன்பிறகு ரூபம், உருவம், முதலியன ஆத்மனுடைய தன்மையல்லவென்று விலக்கவேண்டியிருக்கிறது. அதனால்தான் பகவத்கீதையில் மேலும்,

"अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते" (XIII-13)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, அத்யாரோபம் என்பது, ஆத்மனில் அல்லாதவை ஆத்மனில் உள்ளதுபோல் பாவிப்பது; அதன்பிறகு அவற்றையெல்லாம் அல்லாதவை என்று விலக்குவது, இவ்விரண்டு முறைகளாலும் ஆத்ம தத்துவமானது விவரிக்கப்படுகிறது. இந்த சம்ப்ரதாய வசனத்தை ஆசாரியர் இங்கே உபயோகித்துக்காட்டியிருக்கிறார். இத்தகைய முறையைப் பின்பற்றுவதால், நிர்விசேஷமான ஆத்ம தத்துவத்தை அறிய முடிகிறது. இது தான் ஆசாரியர் அனுசரிக்கும் முறை. இத்தகைய 'அத்யாரோப-அபவாத' நியாயத்தை அனுசரித்தே, 'அவஸ்தாத்ரய-வாதம்', 'கார்ய-காரண வாதம்' முதலியவை சுருதியில் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன.

38. வேதாந்தத்தில் உபயோகப்படுத்தப்பட்டு, எல்லாருடைய அனுபவத்திற்குமே பொருத்தமுடையதான தர்க்கம் எப்படிப்பட்டது என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் கீழ்க்கண்ட இரண்டு உதாரணங்களால் விளக்கப்படுகிறது.

"स्वप्नान्तबुद्धान्तयोरुभयोरितरेतर-
व्यभिचारादात्मनोऽनन्वागतत्वं संप्रसादे च
प्रपञ्चपरित्यागेन सदात्मना संपत्तेर्निष्प्रपञ्चसदात्मत्वं
प्रपञ्चस्य ब्रह्मप्रभवत्वात्कार्यकारणानन्यत्वन्यायेन
ब्रह्माव्यतिरेक इत्येवंजातीयकः" (II-1-6)

அதாவது விழிப்பு, கனவு என்ற இரண்டு நிலைகளில் ஒன்று இருந்தால் மற்றொன்று இருப்பதில்லை. இதிலிருந்தே இவை இரண்டுமே ஆத்மனுடைய தர்மமல்லவென்று ஏற்படுகிறது. ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் உலகம் உண்டு என்ற அறிவும் மறைந்து போகிறது. அப்போது எல்லாம் சத்ப்ரம்ம ஆத்மனுடன் ஒன்றுகிவிடுகிறது என்கிற படியால், ப்ரபஞ்சரஹிதனை ஆத்மனே அதாவது உலக உணர்வு சற்றும் இல்லாத ஆத்மனே நம்முடைய உண்மையான ஸ்வரூபம் என்று நிச்சயிப்பதும் ஒருவிதமான தர்க்கமே. இது தவிர உலகமானது பிரம்மனிடத்திருந்தே உண்டாகியிருக்கிறபடியால், காரியமானது அதனுடைய காரணத்தைவிட வேருக இருக்க முடியாது என்ற யுக்தியைக்கொண்டு ப்ரபஞ்சமானது பிரம்மனைக் காட்டிலும் வேறு அல்ல என்ற முடிவுக்கு வருவதுங்கூட ஒரு விதமான தர்க்கமே. ஆனுல் 'இத்தகைய தர்க்கம்' என்று குறிப்பிடும்போது, சாமான்ய தர்க்கத்திற்கும் 'பஞ்சகோச விவேகம்' என்று வேதாந்தம் ஒப்புக்கொள்ளும் தர்க்கத்திற்கும் இடையேயுள்ள உபலக்ஷணங்கள் செம்மையாக விளங்குகின்றன. சாமான்ய விசேஷபாவமுள்ள தர்க்கம் எத்தகையது என்று கீழ்க்கண்ட உதாரணத்தால் விளக்குவோம். பிருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :—

चिन्मात्रानुगमात्सर्वत्र चित्स्वरूपतैवेति गम्यते (II-4-7)

'சித்' அல்லது 'அறிவு' என்பது மட்டும் எல்லாவற்றிலுமே உட்புகுந்திருக்கிறபடியால் 'சித்' அல்லது 'அறிவு' என்பதைவிட எந்த விசேஷங்களும் தனியாகக் கிடையாது என்பதே யாகும். அதனுலேதான் ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் மேலும்,

"दुन्दुभ्याघातस्य वा दुन्दुभेराहननमाघातो
दुन्दुभ्याघातविशिष्टस्य शब्दसामान्यस्य
ग्रहणेन तद्गता विशेषागृहीता भवन्ति ।

न तु त एव निर्भिद्य ग्रहीतुं शक्यन्ते
विशेषरूपेणाभावात्तेषाम् । तथा
प्रज्ञानव्यतिरेकेण स्वप्नजागरितयोर्न
कश्चिद्वस्तुविशेषो गृह्यते'' (II-4-7)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது ஒரு நகாரி அல்லது மத்தளம் இருக்கிறது என்று வைத்துக்கொள்வோம். அதிலிருந்து வரும் சப்தங்களெல்லாம் பற்பலவிதமாகவிருந்த போதிலும், இவையெல்லாம் மத்தள சப்தம் என்று அறிந்தால் அவற்றின் விசேஷத்தை எல்லாம் அறிந்தது போலவே யாகும். ஏனென்றால் அவையெல்லாங்கூட மத்தள சப்தமே யொழிய வேறே அல்ல. இதுபோலவே விழிப்பு, கனவு என்ற இரண்டு நிலைகளிலும் சைதன்யம் அல்லது அறிவு என்பதைக் காட்டிலும் எந்தவிதப் பொருளின் தன்மையையும் அறிய முடியாதபடியால், அந்தந்த நிலைகளில் தோன்றக் கூடிய பொருள்களெல்லாமே சைதன்யம் அல்லது அறிவு என்பதைக் காட்டிலும் தனியாக உள்ளவைகளல்ல. இத்தகைய முடிவுக்கு நாம் வருவது தர்க்கத்தின் உதவியாலே. அத்தகைய தர்க்கமும் ஒப்புக்கொள்ளத் தக்கதே. விழிப்பு நிலையில் அன்னமயம், ப்ராண மயம், மனோ மயம், விஞ்ஞான மயம், ஆனந்தமயம் என்ற ஐந்து கோசங்கள் ஒன்றுக்குள் ஒன்று இருப்பதாகத் தோன்றுகின்றன. ஒவ்வொன்றிற்கும் உள் இருக்கும் நிலையானது அதற்கு வெளியேயுள்ள நிலையில் வ்யாபகமாக, அதாவது பரவி இருக்கிறது. அது போலவே எல்லாவற்றிற்கும் உள் இருக்கும் ஆத்மனது சர்வவ்யாபியாகவும் சர்வாந்தர்யாமியாகவும் இருக்கிறது. ஆத்மனை நீக்கி மற்ற எந்தக் கோசமும் தனக்குத்தானாகவே இருப்பதில்லை என்பது பஞ்சகோச விவேக ஆத்ம ஞானத்தை அடைவதற்கு ஏற்ற தர்க்கமாகிறது. மேலே கொடுக்கப்பட்ட நான்கு உதாரணங்களையும் இப்போது பரிசீலனை செய்வோம். முதலில் கொடுக்கப்பட்ட உதாரணத்தில் எல்லா அவஸ்தைகளையும் ஆத்மனில் அத்யாரோபம் செய்து, அதாவது உள்ளதுபோல் பாவித்து தர்க்கம் செய்யப்பட்டிருக்கிறது. இரண்டாவது கொடுக்கப்பட்ட உதாரணத்தில் ஜகத்காரணத்வத்தை அத்யாரோபம் செய்து தர்க்கம் செய்யப்பட்டிருக்கிறது. மூன்றாவது உதாரணத்தில் எல்லாவற்றிற்கும் சாமான்யமாக, அதாவது பொதுவாக உள்ளதை எடுத்துக்கொண்டு அதை ஆரோபணம் செய்து தர்க்கம் செய்யப்பட்டிருக்கிறது. நான்காவது உதாரணத்தில், வ்யாபகத்வம்,

பரவி இருத்தல் என்பதையும், சர்வாந்தர்யாமித்வம், எல்லாவற்றிற்கும் உட்புகுந்து இருத்தல், என்பதையும் ஆரோபணம் செய்து தர்க்கம் செய்யப்பட்டிருக்கிறது.

39. அத்வைதமே பரமார்த்தமான தத்துவம் என்று நாம் ஒப்புக்கொள்வோமாகில், ப்ரத்யக்ஷமாக அதாவது கண்ணெதிரிலிருப்பதைக் கண்டு அறிவது, அநுமானம் அதாவது தர்க்கத்தைக்கொண்டு ஊகிப்பது, கர்ம காண்டம், அதாவது யாகம் முதலியவற்றை அனுஷ்டானம் செய்வது என்ற இந்த மூன்றுவிதமான ப்ரமாணங்கள் என்று சொல்லப்படும் அறியும் முறைகட்கும் தடை ஏற்படுமல்லவா? அதேமாதிரியாகவே அத்வைதத்தை போதனை செய்யும் குரு, அவர் போதிக்கும் சாஸ்திரம், அதைக் கேட்கும் சிஷ்யன் என்ற மூவகைப் பிரிவினைகளுங்கூட இல்லாமற் போய்விடுமல்லவா? இதனால் அத்வைத சுருதியானது தானும் ஒரு ப்ரமாணம், அறியும் முறை, என்பதை மறுப்பது போலாகுமல்லவா என்று சிலர் சந்தேகப்படலாம். இப்படிக் கேட்பது குதர்க்கமேயாகும். ஏனென்றால் ஆத்மனனவன் ப்ரத்யக்ஷத்திற்காவது, அனுமானத்திற்காவது, விஷயமல்ல என்று முன்னமே விளக்கியிருக்கிறோம். கர்ம காண்டத்தைப் பொருத்த வரை, கிரியை, காரகம், பலன் என்று சொல்லப்படும் மூவித பிரிவினைகளை — அதாவது கருமத்தைச் செய்வது, அதற்கு வேண்டிய சாதனங்கள், அவற்றால் அடையக் கூடிய பலன் என்பனவற்றையெல்லாம் அடிப்படையாகக் கொண்டே புறப்பட்டிருக்கின்றன வென்பது உண்மையே. ஆனால், ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருப்பது போல்,

> **"यथाप्राप्तस्येव अविद्याप्रत्युपस्थापितस्य क्रियाकारकफलस्य**
> **आश्रयेण इष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारोपायसामान्येन प्रवृत्तस्य**
> **तद्विशेषमजानतः तदाचक्षाणा श्रुतिः क्रियाकारकफल**
> **भेदस्य लोकप्रसिद्धस्य सत्यतामसत्यतां वा**
> **नाचष्टे न च वारयति"** **(II-1-20)**

உலகப் பிரசித்தமாயுள்ள கிரியை, காரகம், பலன் முதலிய பேதங்களை ஒப்புக்கொண்டிருக்கும் அதிகாரிக்கே கர்ம சாஸ்திரத்தில், "இந்திந்த இஷ்டங்களை அடைவதற்கு ஏற்ற உபாயம் இது; இந்திந்த அநிஷ்டங்களிலிருந்து பரிகாரம் அடைவதற்கு ஏற்ற உபாயம் இது" என்பது மாத்திரமே விளக்கப்

பட்டிருக்கிறது. அதனால்தான் அத்வைத சித்தாந்தமானது எத்தகைய ப்ரமாணத்திற்கும் விரோதமானதல்ல. ஏனென்றால்,

" स्वविषये शूराणि प्रमाणानि "

என்று நாம் முன்னமே சொன்னதுபோல், ஒவ்வொரு ப்ரமாணமும் தன் தன் விஷயத்தில் மட்டுமே ப்ரமாணமாக விளங்குகிறது. பிரம்மன் ஒருவனே சத்யம் என்று ஆன பிறகு, ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருப்பது போல்,

"एकस्मिन् ब्रह्मणि निरुपाधिकेनोपदेशो
नोपदेष्टा न चोपदेशग्रहणफलम्" (II-1-20)

என்று ஏற்படுகிறது. அதாவது பிரம்மனை அறிந்த அந்த நிலையில் உபதேசம் முதலியவைகள் இல்லாமற் போகிறபடியால், எந்தவிதமான விரோதமும் இல்லாமலே போய்விடுகிறது. ஆத்ம ஏகத்வத்தை, அதாவது உள்ளது ஆத்மன் ஒன்றே என்று அறிந்தவனுக்கு சாஸ்திரம், உபதேசம் முதலியவை எல்லாம் வீணாகப் போய்விடுமல்லவா என்று கவலைப் பட வேண்டிய அவசியமே கிடையாது. ஏனென்றால், அறிந்தவன் மறுபடியும் அறியவேண்டும் என்ற அவசியம் ஒன்றும் கிடையாது.

"लोके च वस्त्वधिगमे प्रवृत्तिहेतुत्वादर्शनात्प्रमाणस्य"

என்று பகவத்கீதா பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. உலகத்தில் எந்த ஒரு பொருளானாலும் சரி, அதை அறிந்த பிறகு, மறுபடியும் அதைப் பிரமாணங்களைக்கொண்டு அறிய வேண்டும் என்ற விதி ஏதுவும் கிடையாது.

40. தார்க்கிகர்கள் ஒருவரோடொருவர் வாதம் செய்துகொண்டு ஒருவரை மற்றொருவர் கண்டனம் செய்துகொண்டிருப்பதிலிருந்தே, அத்வைதமே சித்தாந்தம் என்பது நிலைநாட்டப்படுகிறது. எப்படியென்றால், த்வைதமே சத்யம் என்று ஒப்புக் கொண்டு, அவரவருடைய சித்தாந்தத்தையே பிறர் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டுமென்று பலர் வாதம் செய்கிறார்கள். இப்படிச் செய்யும்போது ஒவ்வொருவரும் மற்றெல்லா மதங்களையும் கண்டனம் செய்கிறார்கள்.

அவர்களில் யாரும் தம்முடைய கண்டனங்களால் மற்றெல்லா மதங்களையும் வென்று, தம்முடைய மதத்தையே எல்லாரும் ஒப்புக்கொள்ளும்படி இதுவரையில் வெற்றியடைந்ததில்லை. இதிலிருந்து ''த்வைதமே எல்லா விவாதத்திற்கும் காரணம். அது எதுவரை சத்யம் என்று நாம் ஒப்புக்கொள்கிறோமோ அதுவரை தர்க்கத்தினுடைய தோஷங்களெல்லாம் இருந்தே இருக்கின்றன'' என்று ஏற்படுகிறது. ஆனால் அத்வைத தத்துவத்தை இல்லை என்று மறுப்பவர்கள் யாருமே கிடையாது. ஏனென்றால் அனுபவரூபமாக உள்ள ஆத்மனானவன் எல்லாருக்கும் ஆத்மாவாகவே இருக்கிறான். அதனாலேதான்,

> "विवदत्स्वेव निक्षिप्य विरोधोद्भवकारणम् ।
> तैः संरक्षितसद्बुद्धिः सुखं निर्वाति वेदवित्" (VI-3)

என்று ப்ரச்னோபநிஷத் பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, விவாதம் செய்துகொண்டிருக்கும் தார்க்கிகர்க்கிடையில், விவாதத்திற்கு அவகாசமளிக்கும் த்வைதமானது காரணமாகிறது. இதை வைத்துக்கொண்டு, அவர்கள் செய்யும் பரஸ்பரவாதமே எல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படையாயுள்ள ஸதாத்ம புத்தியானது வேதாந்தியானவனுடைய ஸம்ரக்ஷணைக்கு ஏற்றதாகிறது. வேதத்தையறிந்தவன் ஒன்றும் செய்யாமல் சும்மா வீற்றிருந்தால் போதும். பிறருடைய வாதமே அவனுடைய மதத்தை நிரூபிக்கும். இந்தச் சுலோகத்தைத்தான் ஆசாரிய சங்கரர் இங்கே உதாரணமாகக் கொடுத்திருக்கிறார்.

---

5. நிதித்யாஸனம்

41. "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो
निदिध्यासितव्यो मैत्रेय्यात्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन
मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्" (II-4-5)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் யாஞ்ய வல்க்யர் மைத்ரேயிக்கு ஆத்ம விஷயத்தைப்பற்றி உபதேசம் செய்கிறார். மேற்கூறிய உபதேசத்தை சங்கரர் தமது பாஷ்யத்தில் விளக்குகிறார் :—

"श्रोतव्यः पूर्वमाचार्यत आगमतश्च । पश्चान्मन्तव्यस्तर्कतः ।
ततो निदिध्यासितव्यो निश्चयेन ध्यातव्यः । एवं ह्यसौ
दृष्टो भवति श्रवणमनननिदिध्यासनसाधनैर्निर्वर्तितैः ।
यदैकत्वमेतान्युपगतानि तदा सम्यग्दर्शनं
ब्रह्मैकत्वविषयं प्रसीदति नान्यथा श्रवणमात्रेण । (II-4-5)

முதலில் சாஸ்திரத்திலிருந்தும் ஆசாரியரிடமிருந்தும் கேட்டு அறிந்துகொள்ளவேண்டும். அதன்பிறகு தர்க்கத்தைக் கொண்டு மனதில்தென்படும்படி பரிசீலனை செய்ய வேண்டும். இதுதான் மனனம் என்பது. அதன்பிறகு அது நிச்சயமாக மனதில் நிலை நிற்பதற்காகத் தியானம் செய்யவேண்டும். அதுதான் நிதித்யாஸனம் என்பது. இவ்விதமாக இந்த மூன்று சாதனைகளையும் நிறைவேற்றினால், ஆத்மனைக் கண்டு கொண்டதென்று ஆகும். இம் மூன்றும் ஒன்றோடொன்று இணைந்து சேருமாகில், அப்போது ஆத்ம ஏகத்வ விஷயமான ஞானமானது நமக்குக் கைகூடும். வெறும் கேட்பதினால் மாத்திரமே இவையெல்லாம் ஏற்படுவதில்லை.

42. 'வெறும் ச்ரவணம்' என்றால் மனனம், நிதித்யாஸனம் முதலியவற்றுடன் ஒன்றுபடாத 'ச்ரவணம்' அல்லது 'கேட்பது' என்றே அர்த்தம். சாஸ்திரம், ஆசார்யர் இவர்களுடைய வாக்கியங்களை எந்தவிதத்தில் வேண்டுமானாலும் நமக்குத் தோன்றினபடியெல்லாம் அர்த்தம் செய்து கொண்டால், அதுவும் ச்ரவணம் ஆகாது. ஆகமவந்தனாய், வேதத்தின் பொருளை அறிந்த ஆசார்யன் சொல்லுவதையே நாம் ச்ரவணம் செய்ய வேண்டும். நாம் கேட்பதின் பொருள் என்னவென்று சந்தேகம் அற, அறிவதற்காக யுக்தியையும் அதனுடன் ஒன்று சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டும். இந்த

இரண்டு உபாயங்களையும் முன்னேயே இரண்டு கண்டங்களில் நாம் விவரித்து இருக்கிறோம். இவ்விரண்டையும்விட மூன்றாவதாகிய 'நிதித்யாஸனம்' என்பதே அதிக மதிப்புள்ளதாகிறது. ஏனென்றால் அதுதான் நம்முடைய அநுபவத்துடன் ஒன்றுபடுவதற்கு ஏற்ற உபாயமாகிறது. அதனால்தான் அதற்கு 'விஞ்ஞானம்' என்றும் பெயர். அதனால்தான் 'ச்ரவணேன மத்யா விஞ்ஞானேன' என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் 'விஞ்ஞானம்' என்ற பதம் உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இந்த வார்த்தைக்கு 'நிதித்யாஸனம்' என்பதே அர்த்தம் என்பதை நாம் ஞாபகத்தில் வைக்க வேண்டும். அதுபோலவே சாந்தோக்கிய உபநிடதத்திலும்,

"सोऽन्वेष्टव्यः सविजिज्ञासितव्यः" (VIII-7-1)

என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு ஆத்மனை நாம் தேடவேண்டும். அதை அறிந்துகொள்ள வேண்டும் என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இந்த வாக்கியத்தில், தேடிக் கண்டுபிடிக்க வேண்டும் என்றால் ச்ரவணம் செய்ய வேண்டும், அதன்பிறகு மனனம் செய்ய வேண்டும் என்றுதான் அர்த்தம். ஏனென்றால் நம்முடைய ஆத்மாவை நாம் வேறே எங்கேயும் தேடிக் கண்டுபிடிக்க முடியாது.

"विशेषेण ज्ञातुमेष्टव्यो विजिज्ञासितव्यः
स्वसंवेद्यतामापादयितव्यः" (VIII-7-1)

என்று சாந்தோக்ய உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. மேலே சொல்லப்பட்ட வாக்கியத்தில், 'விஜிஞ்ஞாஸா' செய்யவேண்டும் என்றால் இந்த ஆத்மனை நான் என்ற விசேஷ ரூபத்தை நம்முடைய அனுபவத்தால் நிலைநாட்டி அறிந்துகொள்ள வேண்டும்.

43. ச்ரவணம், மனனம், நிதித்யாஸனம் இவை மூன்றுமே ஆத்மனை நேராக அறிந்துகொள்வதற்கு, அதாவது ஞானத்திற்கு ஏற்ற சாதனங்களாகும். 'ப்ரம்ம ஞானம்' என்றும் 'ஆத்ம ஞானம்' என்றும் நாம் சொல்லும்போது, 'ஞானம்' என்றால் அறிந்துகொள் என்ற வினைச் சொல் அல்ல. அதுபோலவே அறிவதற்கு உபயோகப்படும் சாதனம் என்றும் அர்த்தம் அல்ல. நாம் ப்ரம்மஜிஞ்ஞாஸாவில் ஈடுபடவேண்டும் என்று ப்ரம்ம சூத்திரத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. இதற்கு ப்ரம்ம ஞான பலன் ரூபமான அறிவு

என்றே அர்த்தம். சூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :—

"अवगतिपर्यन्तं ज्ञानं सन्वाच्याया इच्छायाः
कर्म फलविषयत्वादिच्छायाः ज्ञानेन हि
प्रमाणेनावगन्तुमिष्टं ब्रह्म ब्रह्मावगतिर्हि
पुरुषार्थः, निःशेषसंसारवीजाविद्यानर्थनिबर्हणत् "। (I-1-1)

'அவகதி' அதாவது அனுபவம் என்பதில் போய் முடிவடையும் ஞானத்திற்கே 'ஜிஞ்ஞாஸை' அல்லது அறிவதற்கு இச்சித்தல் என்று அர்த்தம். அத்தகைய ஞானமே இச்சிக்கிறது என்ற வினைச் சொல்லுக்குச் செயப்படுபொருளாகிறது. ஞானம் என்ற ப்ரமாணத்தைக்கொண்டு ஆத்மன் என்ற பரம்பொருளை அறிவதே பலனுகிறது. இத்தகைய பலனைத்தான் முமுக்ஷுக்கள் விரும்புகிருர்கள். இதைத்தான் 'அவகதி' என்றும் 'ப்ரமிதி' என்றும் சொல்லுகிருர்கள். அதனுலேதான் அவித்தை, காமம் - முதலியவைகளெல்லாம் அதாவது பிறப்பிற்கும் இறப்பிற்கும் காரணமாக இருப்பவைகளெல்லாம் அடியோடு விலகுகின்றன. இதைப்பற்றி சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

'अवगत्यर्थत्वान्मनननिदिध्यासनयोः'

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. எப்படி அவகதிக்கு ச்ரவணம் வேண்டியிருக்கிறதோ, அதுபோலவே மனனமும் நிதித்யாஸனமும் அவகதிக்காகவே வேண்டியவை என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மனை அடைதல் என்ருலும் ஆத்ம தர்சனம் என்ருலும் ஒன்றே. ஆத்ம தர்சனத்தை நாம் அடைந்தபிறகு நாம் செய்யவேண்டியது எதுவுமில்லை. அதனுல் நாம் எல்லாவற்றையும் அறிந்ததுபோலவே யாகும். ஏனென்ருல் ஆத்மனைவிட வேறே எந்தப் பொருளும் தனியாகக் கிடையாது.

"क्रियाकारकफलात्मकं अविद्याप्रत्ययविषयं
रज्ज्वामिव सर्पप्रत्ययः, तदुपमर्दनार्थं आह" (II-4-5)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஒரு கயிற்றை நாம் பாம்பு என்று நினைக்கலாம். அப்போது அந்தப் பாம்பு என்ற எண்ணம் மனதில் உதிப்பதற்கு அந்தக் கயிறே காரணம். இதுபோலவே கிரியாகாரக

பலாத்மகமான அதாவது செயல், அதற்கு வேண்டிய கருவி, அதனுல் ஏற்படும் பலன் எல்லாம் அடங்கிய உலகமெல்லாமே அவித்தை என்பதற்கு விஷயமாகின்றன. ஆனுல் அது உண்மையல்ல. அதெல்லாம் ஆத்மனே என்று விளக்கிக் காட்டுவதற்காகவே சுருதியில் ஆத்மனே அறிந்துகொண்டால் எல்லாம் அறிந்துகொண்டது போலாகும் என்றும்,

"सर्वमिदं विदितम्" (II-4-5)

என்றும் ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

44. ச்ரவணம், மனனம், நிதித்யாஸனம் என்ற மூன்றுமே ஆத்ம தர்சனத்திற்குக் காரணமாகின்றன.

"दर्शनपर्यवसानानि हि श्रवणादीन्यावर्त्यमानानि दृष्टार्थानि।
यथावघातादीनि तण्डुलादिनिष्पत्तिपर्यवसानानि तद्वत्" (IV-1-1)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மனே இங்கேயே கண்டுகொள்ள வேண்டும். சுவர்க்கம் முதலியவற்றை அடைவதுபோல் ஆத்ம தர்சனமானது 'அத்ருஷ்ட' பலனல்ல; அதாவது வெறும் நம்பிக்கையல்ல. அதனுல்தான் எப்படி அரிசி காணும்வரை நாம் நெல்லைத் தீட்டுகிறேமோ, அதுபோலவே ஆத்ம தர்சனம் ஏற்படும் வரை ச்ரவணம் முதலியவற்றை நாம் கைக்கொள்ள வேண்டும்.

"येषां पुनर्निपुणमतीनां नाज्ञानसंशयविपर्ययलक्षणः
पदार्थविषयः प्रतिबन्धोऽस्ति ते शक्नुवन्ति
सकृदुक्तमेव तत्त्वमसिवाक्यार्थमनुभवितुमिति
तान्प्रत्यावृत्त्यानर्थक्यमिष्टमेव" (IV-1-2)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது சிலர் சூட்சும புத்தியுள்ளவர்களாகவிருக்கிறுர்கள். அத்தகைய உத்தம அதிகாரிகட்கு ஒருமுறை 'தத்வமஸி' என்ற மந்திரத்தை உபதேசித்தால் போதும். அதிலிருந்து அதனுடைய அர்த்தமானது அனுபவத்தால் ஏற்பட்டுவிடுகிறது. அதனுல் அவர்கள் விஷயத்தில் ச்ரவணம் முதலிய

வற்றைத் திரும்பவும் திரும்பவும் அப்பியாசம் செய்ய வேண்டுமென்பது அவசியமில்லை.

45. உபாசனை, நிதித்யாஸனம் என்ற இவ்விரண்டு வார்த்தைகளும் சாதனத்தைச் சார்ந்த வார்த்தைகள்.

"उपासनं निदिध्यासनं चेत्यन्तर्णीतावृत्तिगुणैव क्रियाभिधीयते" (IV-1-1)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது உபாசனை, நிதித்யாஸனம் இவ்விரண்டுமே அடிக்கடி நாம் மனதிற்கு கொண்டுவரவேண்டிய மானஸக் கிரியைகளாகும். ஆனால் நிதித்யாஸனமோ, த்ருஷ்டார்த்தமான உபாசனையேயாகும். அதாவது, அதன் பயனாக ஆத்மனை நாம் கண்டுகொள்கிறோம்.

"यानि तावत्सम्यग्दर्शनार्थान्युपासनानि तान्यवघातादिवत्कार्यपर्यवसानानीतिज्ञातमेवैषामावृत्तिपरिमाणम्। नहि सम्यग्दर्शने कार्ये निष्पन्ने यत्नान्तरं किंचिच्छासितुं। (IV-1-11)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது எப்படி அரிசி தென்படும்வரை நெல்லைத் தீட்டுவது என்ற காரியத்தில் நாம் ஈடுபடுகிறோமோ, அதுபோலவே சம்யக்தர்சனம் ஏற்படும்வரை சாதனங்களில் நாம் ஈடுபட வேண்டும். அதன்பிறகு சாதனங்களால் ஏற்படக் கூடியது எதுவுமில்லை. ஏனென்றால் பிரம்மஸ்வரூபத்தை அறிந்த பிறகு இதைத்தான் செய்யவேண்டும் என்று ஆத்ம ஞானியை வற்புறுத்துபவர்கள் யாரும் கிடையாது. ஆனால் மற்ற உபாசனைகளோ இப்படிப்பட்டவையல்ல. அவற்றை நாம் ஜீவித்திருக்கும்வரை செய்தே தீரவேண்டும்.

46. உபாசனை – வேதனை என்ற இந்த இரண்டு வார்த்தைகளும் சந்தர்ப்பத்திற்கு ஏற்றவாறு தியானத்தையும் ஞானத்தையும் குறிக்கின்றன.

''स योऽत एकैकमुपास्ते न स वेदकृत्स्नो ह्येषोऽत– एकैकेन भवत्यात्मेत्येवोपासीतात्र ह्येते सर्वे एकं भवति'' (I-4-7)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு ப்ராணன், வாக்கு, கண், மனஸ் - முதலிய

வற்றில் ஒவ்வொன்றையும் தான் என்று பாவித்து உபாசனை செய்பவன் சரியாக அறிந்தவனல்லன். ஏனென்றால், அப்போது அவன் அபூர்ணமாகவே இருக்கிறான். ஆத்மன் என்றே உபாசனை செய்ய வேண்டும்; ஆத்மனிலேயே இவையெல்லாம் ஒன்றாகின்றன — என்ற சுருதியில் உபாசனை, அறிதல் என்ற இரண்டு வார்த்தைகளும் ஞானம் என்ற அர்த்தத்திலேயே உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. உதாரணமாக

> ''मनो ब्रह्मेत्युपासीत...भाति च तपति च कीर्त्या यशसा ब्रह्मवर्चसेन य एवं वेद'' (III-18-1-3)

சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு மனதை பிரம்மன் என்று உபாசனை செய்ய வேண்டும். எவன் இவ்விதம் அறிகிறானோ, அவன் கீர்த்தியுடனும், யசஸுடனும் ப்ரம்மவர்சஸுடனும் பிரகாசிக்கிறான், என்ற சுருதியில் இதே வார்த்தையை உபாசனை என்ற அர்த்தத்தில் உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

> ''क्रिया हि नाम सा यत्र वस्तुस्वरूपनिरपेक्षैव चोद्यते पुरुषचित्तव्यापाराधीना च'' (I-1-4)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. அதாவது, வஸ்து ஸ்வரூபத்தைக் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளாமல், இதைத்தான் செய்யவேண்டும் என்று எங்கெல்லாம் விதிக்கப்படுகிறதோ, அவையெல்லாம் புருஷ சித்தத்திற்கு அதீதமானவையே யாகும். அதைச் செய்வதற்கும் விடுவதற்கும் ஆகிறபடியால் அதற்கு 'கிரியை' என்று பெயர். அதனால் சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருக்கிறபடி,

> ''ध्यानं चिन्तनं यद्यपि मानसं तथापि पुरुषेण
> कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं पुरुषतन्त्रत्वात्।
> ज्ञानं तु प्रमाणजन्यम्। प्रमाणं च यथाभूत-
> वस्तुविषयम्अतो ज्ञानं कर्तुमकर्तुमन्यथा वा
> कर्तुमशक्यं, केवलं वस्तुतन्त्रमेव तत्।
> न चोदनातन्त्रम्। नापि पुरुषतन्त्रम्'' (I-1-4)

என்று ஏற்படுகிறது. அதாவது உபாசனை, த்யானம், சிந்தனை என்பவையெல்லாம் மனதினுடைய விருத்தியேயான போதிலும் அவையெல்லாம் ஒரு புருஷனால் செய்வதற்கும்

விடுவதற்கும் உட்பட்டு ஆகின்றன. அதனால் அவற்றை 'புருஷ தந்திரம்' என்கிறோம். ஆனால் ஞானமோ, ப்ரமாணத்தைக்கொண்டு, ஒரு வஸ்து எப்படி இருக்கிறதோ, அப்படியே அறிவதாகும். அதனால் அது 'வஸ்து தந்திரமே' யொழிய புருஷ தந்திரமும் அல்ல; விதி தந்திரமும் அல்ல. அதனால்தான் ப்ரம்மாத்ம ஞானமானது முன்னமே சொன்னபடி 'அவகதி' என்ற ஆத்ம ஸ்வரூபமேயாகியிருக்கிறது. இதை ஆசாரிய சங்கரர் தம்முடைய தைத்திரீய உபநிடத பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் :

''आत्मनः स्वरूपं ज्ञप्तिर्न ततो व्यतिरिच्यते अतो नित्यैव ।
तथापि बुद्धेरुपाधिलक्षणायाश्चक्षुरादिद्वारैर्विषयाकारेण
परिणामिन्या ये शब्दाद्याकारावभासाः,
ते आत्मविज्ञानस्य विषयभूता उत्पद्यमाना एव
आत्मविज्ञानेन व्याप्ता उत्पद्यन्ते ।
तस्मादात्मविज्ञानावभास्याश्च ते विज्ञानशब्दवाच्याश्च
धात्वर्थभूता आत्मन एव धर्मा विक्रियारूपा
इत्यविवेकिभिः परिकल्प्यन्ते'' (II-1)

இங்குச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்னவென்றால், அறிவு என்பது ஆத்மனுடைய ஸ்வரூபமே. அதைத் தவிர்த்து ஆத்மன் தனியாக இருப்பதில்லை. அதனாலேயே தான் ஆத்மன் நித்யன். ஆனாலும் ஆத்மனுக்கு உபாதியாகவிருக்கும் அந்தக்கரணமும், கண் முதலிய இந்திரியங்களும் வெளியேயுள்ள சப்தம் உருவம் முதலியவற்றைக் கிரகிப்பதற்கு ஏற்ற கருவிகளாகின்றன. இவற்றைப்பற்றிய அறிவு ஏற்படும்போதெல்லாம் ஆத்ம சைதன்யம் முதலிலேயே இருப்பதால், அந்த சைதன்யத்திற்கு இவையெல்லாம் விஷயமாகி, ஆத்ம சைதன்ய வ்யாபகமாகவே இவை விளங்குகின்றது. இவ்விதமாக சித்வ்யாபகமாயும் சிதாபாஸமாயும் உள்ளவைகளே ஞான சக்திக்கு வாச்யமாகின்றன. அதாவது அறியப்படுபவை என்று வார்த்தைகளால் விளங்குகின்றன. ஆத்மனையும் சிதாபாஸமாயுள்ள இத்தகைய மனோ விருத்திகளையும் பிரித்து அறியமுடியாதிருப்பவர்கள் இவற்றையெல்லாம் விவகார முறையில் ஆத்ம தர்மம் என்றே கற்பனை செய்கிறார்கள். இப்படி விவகார த்ருஷ்டியிலிருந்து ஞானமானது வஸ்து தந்திரமாய் உண்டாகிறதென்றும் சொல்லக் கூடியதாகவிருக்கிறது. வேதாந்த வாக்கியத்தால் உண்டாகும் மானஸ விருத்தியான ஞான

மானது ஆத்மனே விஷயமாக, அதாவது அறியப்படும் பொருளாகக் கருதின போதிலும், ஆத்ம சிதாபாஸமாக விருக்கிறபடியால் அதாவது ஆத்மனே அறிவும்யமாகவிருக் கிறபடியால், அதையும் ஆத்ம ஞானமென்றும் அது வஸ்து தந்திரமாகவே உண்டாகிறதென்றும் சொல்லுகிறோம். அப்படி ஏற்படும் ஆத்ம ஞானமானது சோதனு தந்திரமு மல்ல, புருஷ தந்திரமுமல்ல என்று சொல்லுகிறோம். நிதித் யாஸனம் என்பதுவும் மானஸீகமானதே. அதுவுங்கூட மற்ற உபாசனேகளேப் போலவே விஹிதமான த்யானக்ரியை என்பது உண்மையே; அது விதிக்கப்பட்ட ஒரு செயற்கையே. ஆனுல் அது ஒரு பொருளின் சரியான ஞானத்தை சம்பாதித் துக்கொள்வதற்கு மிகவும் ஏற்றது. இதை நம்முடைய குறிப்பாக வைத்துக்கொண்டு ஏகாக்ரதையுடன், பரிசீலனே செய்யத் தகுந்தது. அதனுல்தான் ப்ருகதாரண்யகத்தில்,

''एह्यास्स्व व्याख्यास्यामि ते
व्याचक्षाणस्य तु मे निदिध्यासस्वेति (II-4-4)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கே வா, உட்காரு, உனக்கு அம்ருதத்வத்திற்குச் சாதனமானதைச் சொல்லிக் கொடுக்கிறேன். நான் சொல்லுவதைச் செம்மையாக 'நிதித்யாஸனம்' செய்வாயாக என்று யாஞ்ய வல்க்யர் சொல்லுகிருர். இங்கு 'நிதித்யாஸனே' என்ற வார்த்தைக்கு 'சுருதி வாக்கியத்தையே குறியாகக் கொண்டு சிந்தனே செய் வாயாக' என்றே அர்த்தம். அதனுல்தான் நிதித்யாஸனம் என்பது நிச்சயமான அறிவை அடைவதற்கு ஏற்ற முறை என்று ஏற்படுகிறது.

47. உபாசனே என்பதும் 'நிதித்யாஸனம்' என்பதும் சில சமயங்களில் 'யோகம்' என்று பாஷ்யத்தில் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கிறது. உதாரணமாக ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் கீழ்வரும் வாக்கியத்தைக் காண்கிறோம் :—

''याञ्छुक्लादीन्योगिनो मोक्षपथानाहुर्न ते
मोक्षमार्गाः संसारविषया एव हि ते।
'चक्षुष्टो वा मूर्ध्नो वाऽन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः'
इति शरीरदेशान्नि सरणसम्बन्धात्
ब्रह्मादिलोकप्रापका हि ते'' (IV-4-9)

யோகிகள் வெளிச்சம் முதலியவைகளை மோக்ஷ மார்க்கங்கள் என்று சொல்லுகிறார்களல்லவா ? ஆனால் உண்மையில் அவைகளுங்கூட மோக்ஷ மார்க்கங்களல்ல. அவையுங்கூட சம்சார விஷயமே; அதாவது பிறப்பையும் இறப்பையும் பொருந்தியதே. கண்ணிலிருந்தோ, நெற்றியிலிருந்தோ, அல்லது உடலில் மற்ற எந்தப் பாகத்திலிருந்தோ விலகிப் போய் ப்ரம்ம லோகத்தை அடைவது என்று எதை யோகிகள் கருதுகிறார்களோ, இவைகளெல்லாங்கூட, பாஷ்யக் காரருடைய அபிப்ராயத்தில் உபாசனை என்றே ஆகிறது. இங்கு 'யோகி' என்ற வார்த்தைக்கு 'உபாசகன்' என்றே பொருள்.

''इदानीं योगस्य यत् फलं ब्रह्मैकत्वदर्शनं
सर्वसंसारविच्छेदकारणं तत् प्रदर्श्यते '' (VI-29)

என்றே பகவத்கீதா பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு யோகத்தின் பலனை பரமாத்ம ஐக்கியத்தைப்பற்றிச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதனால் சம்சாரம் அதாவது பிறப்பதும் இறப்பதும் என்பது முற்றுப் பெறுகிறது. அது தான் இந்த வாக்கியத்தில் சொல்லப்படுகிறது. இங்குச் சொல்லப்பட்ட தியான யோகமுங்கூட நிதித்தியாஸனமே யாகும். இது பகவத்கீதையில் பின்வருமாறு விளக்கப்படுகிறது.

''ध्यानयोगपरो नित्यं'' (XVIII-52)

இதையே தம்முடைய கீதா பாஷ்யத்தில் ஆசாரிய சங்கரர் இன்னும் தெளிவாக விளக்குகிறார்.

''ध्यानं-आत्मस्वरूपचिन्तनं,
योगः आत्मविषये एकाग्रीकरणम्''

இங்கு 'த்யானம்' என்றால் ஆத்ம சிந்தனை என்றும் 'யோகம்' என்றால் ஆத்மனிலேயே சித்தத்தை ஏகாக்ரகம் செய்வது, முழு மனதை ஒன்று சேர்ப்பது என்று சொல்லுகிறார். இங்கு விளக்கப்பட்டிருப்பதுங்கூட நிதித்யாஸனமேயாகும். ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

"अपिचैनमात्मानं निरस्तसमस्तप्रपञ्चमव्यक्तं संराधनकाले पश्यन्ति योगिनः संराधनं च भक्तिध्यानप्रणिधानाद्यनुष्ठानम्" (III-2-24)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது இந்த ஆத்மனை நிஷ்ப்ரபஞ்சமும் அவ்யக்தமுமான ஸ்வரூபத்தில் யோகிகள் சம்ராதனை காலத்தில் காண்கிறார்கள். சம்ராதனை என்றால் பக்தி, தியானம், ப்ரணிதானம் முதலியவற்றை அனுஷ்டானம் செய்தல் என்று அர்த்தம். அதுபோலவே, யோகிகள் என்ற வார்த்தைக்கு 'நிதித்யாஸனம் செய்பவர்கள்' என்றே அர்த்தம். கடோபநிடதத்தில்,

"अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति (I-2-12)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதைத் தம்முடைய பாஷ்யத்தில் ஆசாரிய சங்கரர் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் :

विषयेभ्यः प्रतिसंहृत्य चेतस आत्मनि समाधानमध्यात्मयोगः" (I-2-12)

வெளி விஷயங்களைப் புறக்கணித்துச் சித்தத்தை ஆத்மனிலேயே நிலை நிறுத்துவது என்பதே அத்யாத்ம யோகம். இதுவும் கூட நிதித்யாஸனமே. கௌடபாத காரிகையில் (III, 40) யோகிகட்கு மனோ நிக்ரகத்தாலேயே அபயம் ஏற்படுகிறதென்றும் ஆத்ம ஞானமும் மனோ நிக்ரகத்தாலேயே ஏற்படுகிறது என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு சொல்லப்பட்டிருக்கும் மனோ நிக்ரகமும் இதுவே. இப்படி எங்குப் பார்த்தாலும் நிதித்யாஸனத்தையே ஆத்ம ஏகத்வ ஞானத்திற்குச் சாதனமாகச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்பதை மனமார்ந்து அறிபவர்க்கு இங்கே சொல்லப்பட்டது பாதஞ்சல யோக முறையன்று என்பது செம்மையாக விளங்கும். சிலர் நிதித்யாஸனத்தினாலேயே நிர்விகல்ப சமாதி ஏற்படுமென்று தப்பாக நினைக்கிறார்கள். அதுவும் சரியல்ல. உண்மை என்னவென்றால் நிதித்யாஸனத்தால் ஆத்ம ஞானமடைந்த மனதானது 'அமனஸாக' அதாவது 'மனதல்லாமல்' மாறுகிறது. (மாண்டூக்ய காரிகை-III-3-1)

இது வெறும் சித்த வ்ருத்தி நிரோதத்தால் ஏற்படுவதல்ல.

48. பகவத் கீதையில்,

"व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते" (IV-44)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு 'சமாதி' என்ற வார்த்தை உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இதை சங்கராசார்யர்,

"समाधीयते अस्मिन् पुरुषोपभोगाय सर्वं इति
समाधिः अन्तःकरणम्"

என்று விளக்கியிருக்கிறார். இங்கு அந்தக்கரணத்தையே குறிப்பிடுகிறது என்று விளக்குகிறார். அதுபோலவே கீதையில்,

"समाधावचला बुद्धिः" (II-53)

என்று சொல்லியிருப்பதையுங் கூட பாஷ்யகாரர்,

'समाधीयते — चित्तमस्मिन् इति समाधिः आत्मा'

என்று ஆத்மனை குறிப்பிடுவதாகவும்,

'योगे त्विमां शृणु' என்று சொல்லும்போது,

'कर्मयोगकर्मानुष्ठानसमाधियोगे च'

என்றும் பாஷ்யகாரர் விளக்குகிறார். இவ்விடங்களிலுங்கூட 'சமாதி' என்ற வார்த்தைக்கு, நிதித்யாஸனம் என்றே அர்த்தம். நிதித்யாஸனத்தின் பலனாக சவிகல்ப சமாதியோ, நிர்விகல்ப சமாதியோ ஏற்படும் என்று எங்கும் சொல்லவில்லை. சுருதியிலேயே, நிதித்யாஸனத்தை ஆத்ம தர்சனத்திற்குக் காரணம் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

---

6. ஆத்மனிலேயே வேதாந்த வாக்கியங்கள் சமன்வயமடைகின்றன

49. வேதாந்த வாக்கியங்களெல்லாம் ப்ரம்ம ஆத்ம வஸ்துவை மனதில் தென்படும்படி நிலைநாட்டுவதிலேயே கருத்துள்ளவைகளாகவிருக்கின்றனவா, அல்லது வேறு ஏதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட வைதிக கிரியை செய்யவேண்டுமென்று போதிப்பதில் கருத்துள்ளவைகளாகவிருக்கின்றனவா என்பதை ஆஸ்திகர்களான ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொரு 'ஜிஞ்ஞாஸும்' அதாவது பிரம்மனை அறிய விரும்புகிறவனும் கேட்டறிய வேண்டியதாகவிருக்கிறது. இந்த அத்தியாயத்தில் 'ஆஸ்திகர்கள்' என்றால் 'வேதாந்த வாக்கியத்தால் ஏற்படும் ஞானமே மோக்ஷத்திற்குக் காரணம் என்பதை நம்புபவர்கள்' என்கிற அர்த்தத்தை வைத்துக் கொள்வோம். மிகவும் புகழ் பெற்ற உபநிடதங்களையே நாம் இங்கு வேதாந்தங்கள் என்ற வார்த்தையால் குறிப்பிடுகிறோம். வேதாந்தங்களும் வேதத்தில். ஒரு பாகமே ஆகிறபடியால் அவற்றிற்குங்கூட மற்ற பாகமாகிய கர்ம காண்டத்தைப் போலவே ஏதாவது ஒரு கிரியை விதிப்பதிலேயே தாத்பர்யம் இருக்கவேண்டும் என்று சிலர் நினைக்கிறார்கள். இந்த அபிப்பிராயம் பிரம்ம சூத்திரத்தில் கீழ்க்கண்ட வாக்கியத்தில் வெளியிடப்பட்டிருக்கிறது :—

"न क्वचिदपि वेदवाक्यानां विधिसंस्पर्शमन्तरेण
अर्थवत्ता दृष्टोपपन्ना वा" (I-1-4)

அவர்கள் சொல்லுவதென்னவென்றால், வேத வாக்கியங்கட்கு விதி சம்பந்தமில்லாமல் அதாவது யாகம், யஞ்ஞம் முதலியவற்றைச் செய்வதற்கு வேண்டிய விதிகளை விதிக்காமல் இருக்குமாயின், அவையெல்லாம் பயனற்றவையாகவே ஆகின்றன என்பதேயாம். ஆனால் அது சரியல்ல. ஏனென்றால் ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் ஆசாரியர் பின்வருமாறு சொல்லுகிறார் :—

"एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्या
प्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः।
अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये
सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते" (I-1-1)

கர்த்ருத்வம், போக்த்ருத்வம் என்று அதாவது மனிதனுன வன் கர்மங்களைச் செய்பவன், அதன் பிறகு அவற்றின் பலனை அனுபவிப்பவன் என்று தப்பாக அறிவதே 'அத்தியாசம்' என்று சொல்லுகிறோம். இத்தகைய தப்பான அறிவானது 'ஆத்ம வித்யை' என்பதாலேயே நாசமடைகிறது. இத்த கைய ஆத்மைகத்வ வித்யையை விளக்குவதற்காகவே எல்லா வேதாந்தங்களும் புறப்பட்டிருக்கின்றன. இதுவேதான் சங் கராசாரியருடைய அபிப்பிராயம்.

50. பிரம்மனுனது வேதாந்த சாஸ்திரங்களிலிருந்தே தெரியவருகிறது. அதனுல்தான் வேதாந்த சாஸ்திரங்க ளெல்லாம் பிரம்மனை விளக்குவதிலேயே கண்ணும் கருத்து மாகவிருக்கின்றன.

"सर्वेषु हि वेदान्तेषु वाक्यानि तात्पर्येणैतस्यार्थस्य प्रतिपादकत्वेन समनुगतानि" (I-1-4)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. எல்லா வேதாந்தங்களும் இந்த அர்த்தத்தையே தாத்பர்ய மாகக் கொண்டு விளக்குவதற்காகவே ஏற்பட்டவை. அத னுல்தான் இவையெல்லாம் பிரம்மனிலேயே ஒன்று சேர்கின் றன. இப்படிப்பட்ட சமன்வயம் அல்லது ஒன்று கூடுவது என்பது மூன்று விதங்களில் ஏற்படுகிறது. ருக், யஜுஸ், சாமம், அதர்வணம் என்ற நான்கு வேதங்களைச் சார்ந்த எல்லா வேதாந்தங்களும், அதாவது எல்லா உபநிடதங்க ளும், பிரம்மனை விளக்குவதையே கருத்தாகக் கொண்டிருக் கின்றனவென்பது முதலாவது சமன்வயமாகும். இந்த உப நிடதங்களிலுள்ள ஒவ்வொரு வாக்கியமுங்கூட இதையே தாத்பர்யமாகக்கொண்டிருக்கிறது என்பது இரண்டாவது சமன்வயம். கடைசியாக அத்தகைய வேதாந்த வாக்கியங் களிலிருக்கும் பதங்கள் அதாவது வார்த்தைகளெல்லாமே ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தையே விஷயமாகக் கொண்டிருக்கின்றன என்பது மூன்றுவது சமன்வயமாகும். 'சமன்வயம்' என்றுல் ஒன்று கூடுவது என்று அர்த்தம். இவ்விதமாக எல்லா வேதாந்தங்களும், அவற்றிலுள்ள ஒவ்வொரு வாக்கியமும், ஒவ்வொரு வாக்கியத்திலுமுள்ள ஒவ்வொரு வார்த்தையும் சமன்வயமடைகிறபடியால், வேதாந்த சாஸ்திரமெல்லாம் ப்ரம்மஸ்வரூபத்தையே தாத்பர்யமாகக் கொண்டிருக்கிற தென்று 'तत्तु समन्वयात्' 'தத்து ஸமன்வயாத்' என்ற சூத்தி

ரத்தை விளக்கும்போது ஆசாரியர் தம்முடைய பாஷ்யத்தில் எடுத்துக்காட்டியிருக்கிறார்.

51. வேதத்திலுள்ள கர்மகாண்டமானது யாகம் முதலியவற்றைச் செய்வதற்காகவே ஏற்பட்டது. அதனால்தான்

'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्'

என்று ஜைமினி சூத்திரத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது வேதமெல்லாம் கர்மத்தை விதிப்பதையே பொருளாகக் கொண்டிருக்கின்றது என்பதேயாம். இதையே சபரபாஷ்யத்தில்

'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनं'

என்று சபர ஸ்வாமிகள் விளக்குகிறார். இங்கு 'கர்மம்' என்றால் 'தர்மஜிஞ்ஞாசை' என்று அர்த்தம். இவையெல்லாம் கர்ம காண்டத்தையே ப்ரமாணமாகக் கொண்டவை. வேதாந்தத்திலோ,

"अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः" (II-5-19)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இந்த ஆத்மனே பிரம்மன். எல்லாவற்றையும் அனுபவபூர்வமாக அறிபவனும் அவனே என்று இங்கே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இத்தகைய வாக்கியங்களில் பிரம்மன் என்ற பரம்பொருள் மாத்திரமே விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. அதனால் தான்,

"न च तद्गतानां पदानां ब्रह्मस्वरूपविषये
निश्चिते समन्वयेऽवगम्यमानेऽर्थान्तरकल्पना युक्ता" (I-1-4)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

இந்த வாக்கியத்தில் ஒவ்வொரு பதமுங்கூட ப்ரம்மஸ்வரூபத்தையே விளக்குகிறது, என்று நிச்சயமாகச் சொல்லுகிறபடியால், வேதங்கள் கிரியையை விதிக்கின்றன என்று ஒரு தனியான அர்த்தத்தை நாம் கற்பனை செய்வது சரியல்ல.

52. 'सत्यं ज्ञानं अनन्तं ब्रह्म' (II-1) என்று தைத்திரீய உபநிடதத்திலும் இன்னும் இதர உபநிடதங்களிலும் சொல்லப்

பட்டிருக்கிறது. பிரம்மனைப் பற்றியே 'சத்யம்' என்ற வார்த்தை உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இவையெல்லாம் பிரம்மனிலேயே ஸமன்வயமாகின்றன. ஆனால் பிரம்மனானது இந்த வார்த்தைகளால் அறியப்படத்தக்க ஏதோ ஒரு பொருள் என்று நாம் நினைக்கக்கூடாது. இதைத் தம்முடைய தைத்திரீய பாஷ்யத்தில் ஆசார்ய சங்கரர் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் :

"न ज्ञानशब्दवाच्यमपि तद्ब्रह्म। तथापि
तदाभासवाचकेन बुद्धिधर्मविषयेण ज्ञानशब्देन
तल्लक्ष्यते न तूच्यते शब्दप्रवृत्तिहेतुजात्यादि—
धर्मरहितत्वात्। तथा सत्यशब्देनापि-
सर्वविशेषप्रत्यस्तमितस्वरूपत्वाद्ब्रह्मणो
बाह्यसत्तासामान्यविषयेण सत्यशब्देनलक्ष्यते सत्यं
ब्रह्मेति। न तु सत्यशब्दवाच्यमेव ब्रह्म। एवं सत्यादिशब्दा
इतरेतरसन्निधानादन्योन्यनियम्यनियामकाः सन्तः
सत्यादिशब्दवाच्यान्निवर्तका ब्रह्मणो
लक्षणार्थाश्च भवन्तीति। अतः सिद्धं 'यतो वाचो निवर्तन्ते
अप्राप्य मनसा सह' अनिरुक्तेऽनिलयने' इति
चावाच्यत्वं नीलोत्पलवदवाक्यार्थत्वं च ब्रह्मणः" (I-1)

அதாவது பிரம்மன் என்பது ஞானம் என்ற வார்த்தைக்கு அர்த்தம் என்று நாம் நினைக்கக் கூடாது. ஆனால் ஞானத்தின் தன்மையானது நமது புத்தியில் பட்டு பிரதிபிம்பிக்கிறது. அந்தப் பிரதிபிம்பத்தைக் கொண்டே ஞானத்தின் தன்மை என்னவென்பது நமக்கு விளங்குகிறது. இதுவே தவிர பிரம்மமானது ஞானத்தால் அறியப்படும் பொருள் அன்று. ஏனென்றால் முன்னமே நாம் விளக்கியிருப்பதுபோல் பிரம்மனில் சப்தத்தால் அறியக்கூடிய தன்மைகள், அதாவது ஜாதி, கிரியை முதலியவை எவையும் கிடையா. அது போலவே 'பிரம்மன்' என்பது 'சத்யம்' என்ற வார்த்தையால் அறியக்கூடிய பொருளுமன்று. ஏனென்றால் பிரம்மஸ்வரூபமானது எல்லாவிதமான விசேஷணங்களையும் அதாவது தன்மைகளையும் மீறியது. வெளிப்படையாக உள்ள ஏதாவது ஒரு பொருளைப்பற்றி அது சத்யம் என்றால் அந்த வார்த்தைக்கு 'ஸத்தா' அல்லது உள்ளது என்றே அர்த்தம். அதுபோலவே 'ப்ரம்ம சத்யம்' என்று சொல்லும்போதும் பிரம்மன் உள்ளது என்பதையே குறிக்கிறது. இப்படிக் குறிப்பதற்கு லக்ஷணை

என்று பெயர். இதுவே தவிர 'பிரம்மன்' என்பது 'சத்யம்' என்ற சப்தத்திற்கு வாச்யமல்ல. அதாவது வார்த்தையால் குறிப்பிடப்பட்ட ஒரு பொருள் அன்று. 'சத்யம் ஞானம் அனந்தம் ப்ரம்ம' என்று சொல்லும்போது, சத்யம் முதலிய வார்த்தைகள் ஒன்றன்பின் ஒன்ருகச் சேர்ந்து வருவதால், ஒன்றிற்கொன்று, நியம்ய நியாமகமாகவிருந்துகொண்டு, அதாவது குறிப்பதாகவும், குறிக்கப்படுவதாகவும், ஒன்றுக்கொன்று அனுகுணமாக இருந்துகொண்டு, சத்யம் முதலிய வார்த்தைகட்கு வாச்யமல்லாமல் அவற்றிலிருந்து பிரித்து பிரம்மனை விளக்குகின்றன. அதனுல்தான் எதிலிருந்து வார்த்தைகளும் மனதும் அறியமுடியாமல் பின் திரும்புகின்றனவோ, என்றும் இந்த இடத்தில்தான் இருக்கிறது; இந்தத் தன்மைதான் உடையதாகிறது என்று சொல்லமுடியாததாய், சப்தத்தால் எட்டக்கூடியதல்ல என்று பிரம்மனை விளக்குகிறது. இப்போது ஒரு புஷ்பத்தைப்பார்த்து, ''நீலமான கருநெய்தல் பூ இது'' என்று சொன்னுல், அந்தப் பூவானது வார்த்தைகளால் அறியப்படத்தக்க ஏதோ ஒரு பொருள் ஆகிறது. ஆனுல் தற்பரனுகவுள்ள பிரம்மனே, அப்படி வார்த்தைகளால் எட்டிப் பிடிக்கக் கூடியதன்று.

53. வேதாந்த வாக்கியங்கள் தர்க்க ரூபமான ஆத்மனையே விளக்குகின்றன என்றும் சொல்வதற்கில்லை. ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

'तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि क्रियाकारकफल निराकरणश्रुतेः' **(I-1-4)**

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அத்தகைய பிரம்ம ஞானம் ஏற்பட்ட பிறகு எதைக்கொண்டு எதை அறிவது என்று ஆத்மனைப்பற்றிக் கூறும் சுருதியில், கிரியை, காரகம், பலன், அதாவது செயற்கை, அதற்கு வேண்டிய கருவி, அதனுல் அடையப்படும் பயன் எல்லாம் நிராகரித்து மறுக்கப் பட்டிருக்கின்றன.

54. பிரம்மன் எல்லாவற்றிற்கும் முதலிலேயே உள்ள பரம்பொருளாகிறபடியால் பிரம்மன் புதிதாக உண்டாக்கக் கூடிய பொருள் அன்று, சாத்ய வஸ்துவுமன்று; அதாவது நாம் ஏதோ ஒரு காரியத்தைச் செய்து, அதன் பயனுகப் புதிதாக நாம் நிர்மாணம் செய்யக் கூடியதுமன்று. இந்த

விஷயத்தைப்பற்றி ப்ரம்ம ஸூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது:-

"न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपत्वेऽपि
प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मणः 'तत्त्वमसि' इति
ब्रह्मात्मभावस्य शास्त्रमन्तरेणानवगम्यमानत्वात्" (I-1-4)

'நீயே அது' என்று சுருதி சொல்லும் ப்ரம்மாத்ம பாவமானது மற்ற வேறெந்த ப்ரமாணத்தாலும் நிலை நாட்டக் கூடியதன்று.

55. கர்ம காண்டத்திலுள்ள வாக்கியங்களெல்லாம் ஏதோ ஒரு கருமத்தை விதிப்பதையே கருத்தாகக் கொண்டிருக்கிறபடியால், எல்லா வேதாந்தங்களுங்கூட அதுபோல ஏதோ ஒன்றை விதிப்பதிலேயே கருத்தாகவிருக்கின்றனவென்று சொல்லுவதற்கில்லை. இந்த விஷயத்தில் சங்கராசாரியார் தம்முடைய ஸூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு கூறுகிறார் :

"यद्यप्यन्यत्र वेदवाक्यानां विधिसंस्पर्शमन्तरेण
प्रमाणत्वं न दृष्टं तथाप्यात्मविज्ञानस्य
फलपर्यन्तत्वान्न तद्विषयस्य शास्त्रस्य प्रामाण्यं
शक्यं प्रत्याख्यातुम्। न चानुमानगम्यं
शास्त्रप्रामाण्यं येनान्यत्र दृष्टंनिदर्शनमपेक्षेत।" (I-1-4)

அதாவது, வேதாந்தத்தால் ஏற்படும் ஆத்ம ஞானமானது அவித்யை முதலியவற்றை அகற்றி, பலனளிக்கிறது என்பது அனுபவத்திற்கு உட்பட்டதாக இருக்கிறபடியால், அதைப் ப்ரமாணமல்லவென்று நாம் சொல்லுவதற்கில்லை. வேதாந்த சாஸ்திரமும் ஒரு ப்ரமாணம் என்று தர்க்கத்தால் நிரூபிக்க வேண்டியதுமில்லை. அதனால் கிடைக்கக் கூடிய நிச்சிதமான ஞானத்தை அடைவதிலிருந்தே அது ஒரு ப்ரமாணம் என்று ஏற்படுகிறது. அதனால் கர்ம காண்டத்தை இங்கே உதாரணமாக எடுத்துக்கொள்ளவேண்டிய அவசியம் எதுவுமில்லை. இதைச் சங்கரர் தம்முடைய ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் மேலும் விளக்குகிறார் :—

''न वाक्यस्य वस्त्वन्वाख्यानं वा प्रामाण्याप्रामाण्यकरणं,
किं तर्हि निश्चितफलवद्विज्ञानोत्पादकत्वम्। तद्यत्रास्ति
तत्प्रमाणं वाक्यं, यत्र नास्ति तदप्रमाणम्।'' (I-4-7)

அவர் சொல்லுவது என்னவென்றால், வேத வாக்யங்கள் உள்ள ஒரு பொருளை விளக்கினாலும் சரி, அல்லது ஒரு விதியை விதித்தாலும் சரி, அதிலிருந்தே அவை ப்ரமாணம் என்றாவது, ப்ரமாணம் அல்ல என்றாவது ஏற்படுவதில்லை. நிச்சயமான ஞானத்தை எது உண்டுபண்ணுகிறதோ அதுவே ப்ரமாணம்; எது உண்டுபண்ணுகிறதில்லையோ, அது ப்ரமாண மன்று.

56. சாஸ்திரமே பிரம்மனை விளக்குவதற்கு ஏற்ற 'ப்ரமாணம்' என்பது உண்மையான போதிலும், அத்தகைய ஞானத்தையுங்கூட உபாசனை விதிக்கு அங்கமாகவே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்று சிலர் வாதிக்கிறார்கள். எப்படி யூபம், ஆகவனீயம், முதலிய அலௌகிக வஸ்துக்கள் கர்மத்திற்கு அங்கமாக விளக்கப்படுகின்றனவோ, அதுபோலவே ஏற்கனவே இருக்கும் பரம்பொருளான பிரம்மனையும் உபாசனைக்கு அங்கமாக விளக்குவதில் தோஷமில்லை என்றும் சிலர் வாதிக்கிறார்கள். சாஸ்திரம் ப்ரவர்த்தமாக இருக்க வேண்டும், அல்லது நிவர்த்தமாக இருக்க வேண்டும். அதாவது இதைச் செய் என்று விதிக்கவேண்டும், அல்லது இது தீமை, இதைச் செய்யாதே என்று விலக்க வேண்டும். அப்படி இல்லாவிட்டால் அதில் யாதொரு பயனுமில்லை என்றும் வாதிக்கிறார்கள் சிலர்.

"आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः"

என்ற விதிகள் ஞான காண்டத்திலும் காணப்படலாம். இதிலிருந்தே ஞானமானது உபாசனைக்கு அங்கமாகவே விதிக்கப்பட்டிருக்கிறது என்று விவாதிப்பது சரியா?

''नेति नेति', 'अस्थूलं' 'एकमेवाद्वितीयं'
'अशनायाद्यतीतः' इत्येवमादिवाक्यानां
उपास्यात्मस्वरूपविशेषसमर्पणेनोपयोगः
फलं च मोक्षोऽविद्यानिवृत्तिर्वा। (I-4-7)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. 'இதன்று, இதன்று, ஸ்தூலமானதுமன்று; சூக்ஷ்மமானதுமன்று' என்றெல்லாம் சொல்லியிருப்பது உபாசனை செய்வதற்கு பிரம்மனின் ஸ்வரூபத்தை விளக்குவதற்கு உபயோகமாகிறது. அதன்பயனாக மோக்ஷம் கிடைக்கிறது; அல்லது அவித்தை விலகுகிறது என்று தியானத்தையே யோகம் என்று கருதுபவர்கள் நினைக்கிறார்கள். ஆனால் அப்படி நினைப்பது சரியல்ல; ஏனென்றால், மோக்ஷமானது உபாசனையால் புதிதாக உண்டுபண்ணக்கூடிய காரியம் அன்று.

''तत्रैवं सति यथोक्तकर्मफलेष्वेव तारतम्यावस्थितेष्वनित्येषु कश्चिदतिशयो मोक्ष इति प्रसज्येत'' (I-1-4)

என்று சங்கரர் தமது சூத்திர பாஷ்யத்தில் விளக்குகிறார். உபாசனை என்பதும் ஒரு கர்மமே ஆகிறபடியால், அதனுடைய பலனும், இதர கர்ம பலன்களைப் போலவே அநித்யமாகவே இருக்க வேண்டும். ஆனால் மோக்ஷமோ நித்தியமானது. அதனால் மோக்ஷம் என்பது உபாசனையால் அடையக் கூடியதன்று. ஆசாரியர் தமது சூத்திர பாஷ்யத்தில் மோக்ஷம் அடைந்த பிறகு மறுபடியும் உபாசனை செய்ய வேண்டும் என்பதும் சரியன்று என்று விளக்குகிறார்.

''नित्यश्च मोक्षः सर्वैर्मोक्षवादिभिरभ्युपगम्यते अतो न कर्तव्यशेषत्वेन ब्रह्मोपदेशो युक्तः'' (I-1-4)

மோக்ஷம் நித்தியமானது என்று எல்லா மோக்ஷவாதிகளுமே சொல்லுகிறார்கள். அதனால் பிரம்மனை நாம் செய்யவேண்டிய கர்தவ்யங்கட்கு அநுகுணமாகச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்று சொல்லுவது சரியன்று.

''न ह्येकत्वविज्ञानेनोन्मथितस्य द्वैतविज्ञानस्य पुनः संभवोऽस्ति'' (I-1-4)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் மேலும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்ம ஸ்வரூபனான பிரம்மன் ஒன்றே தற்பரனானது. அதனால் பிரம்மனைத் தவிர, ஆத்மனைத் தவிர வேறெதுவும் கிடையாது. இதுதான் வேதாந்த வாக்கியம் சொல்லுவது. இத்தகைய அவகதியை அடைந்த பிறகு த்வைத ஞானம் என்பது மறுபடியும் தலையெடுப்பதில்லை. அதனாலேயே பிரம்ம ஞானமானது உபாசனை என்ற கிரியைக்கு அங்கமாக

இருக்கமுடியாது. அதுபோலவே 'ஆத்மா த்ருஷ்டவ்ய:' என்று ஆத்மனைக் கண்டுகொள்ள வேண்டும் என்று சொல்லி யிருப்பதால், ஆத்மனானது 'கண்டுகொள்' என்ற வினைச் சொல்லிற்குச் செயப்படுபொருளாகிறது. ஒரு விதிக்கு விஷயமாகிறது என்று சொல்லுவதும் சரியல்ல.

''आत्मस्वरूपसमर्पकैरेव वाक्यैः 'तत्त्वमसि' इत्यादिभिः
श्रवणकालएव तद्दर्शनस्य कृतत्वात्
द्रष्टव्यविधेर्नानुष्ठानान्तरं कर्तव्यम्'' (I-4-7)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக் கிறது. இங்கு ஆத்மஸ்வரூபத்தை விளக்கும் 'தத்வமஸி' முதலிய வாக்கியங்களைக் கேட்பதிலேயே ஆத்ம தர்சனம் ஏற்படுகிறபடியால், சிந்திப்பாயாக என்பதை ஒரு விதி என்றும் அதை அனுசரித்து மேலும் உபாசனை செய்யவேண் டும் என்று சொல்லுவது சரியல்ல.

57. இன்னும் சிலர் வேதவாக்கியங்களாலுண்டாகும் ஞானத்தை நம் மனதில் தென்படுமாறு அடிக்கடி ஞாபகத் திற்குக் கொண்டுவர வேண்டும். அதாவது அப்பியாசம் செய்ய வேண்டும், என்றும் வாதிக்கிறார்கள்.

''आत्मैकत्वविज्ञानस्मृति सन्ततेरर्थत एव भावान्न विधेयत्वम्''

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. ஆத்மன் அல்லாததெல்லாம் மித்யை என்ற ஞானம் ஏற்பட்ட பிறகு, ஆத்மஞானம் ஒன்றே தனக்குத்தானே ஏற்படுகிற படியால், அத்தகைய ஞானம் விதிக்கப்படுகிறது என்று சொல்லுவதற்கில்லை.

58. பிரம்மன் உபநிடதங்களில் இரண்டுவிதமாக உப தேசிக்கப்பட்டிருக்கிறது. ப்ரம்மசூத்திர பாஷ்யத்தில்,

'द्विरूपं हि ब्रह्मावगम्यते, नामरूपविकारभेदोपाधिविशिष्टं
तद्विपरीतं च सर्वोपाधिविवर्जितम्' (I-1-12)

பெயர், உருவம் முதலிய மாறுபடக்கூடியவற்றுடன் ஒன்று சேர்ந்ததாய், உபாசனைக்காக அது விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. எல்லாவித உபாதியும், அவயவம் முதலிய யாவையும் அற்ற தான, தற்பரனான பிரம்மனை ஞானத்தால் அடைய வேண்

டும் என்றும் சுருதி கூறுகிறது. இதைப்பற்றி பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

''तत्राविद्यावस्थायां ब्रह्मण उपास्योपासकादिलक्षणः सर्वोव्यवहारः'' (I-1-12)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அவித்யா த்ருஷ்டி இருக்கும்வரையிலே பிரம்மனை உபாசனை செய்யவேண்டு மென்றும், நாம் பிரம்மனைவிட வேறான உபாசகர்கள் என்றும் நினைக்கிறோம். உபாசனை விஷயத்தில் பிரம்மனில், உருவம், பெயர் முதலியவை இருப்பதாகச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இத்தகைய பிரிவினைகள் எதுவும் ஞான விஷயத்தில் சொல்லப்படவில்லை. இத்தகைய வாக்கியங்களில் சில கீழே கொடுக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

'अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घम्'
(ப்ருகதாரண்யகம் III-8-8)

'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं' (கடோபநிடதம் I-3-15)

'आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म'
(சாந்தோக்கியம் VIII-14-1)

'दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः
(முண்டக உபநிடதம் II-1-2)

'तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तमबाह्ममयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः
(ப்ருகதாரண்யகம் II-5-19)

மேற்கூறிய வாக்கியங்கள் நிஷ்ப்ரபஞ்சமான ப்ரம்மாத்ம தத்துவத்தைத் தாத்பர்யமாகக் கொண்டு உபதேசிக்கின்றன. பிரம்மனுக்கு உருவம் உள்ளதாக, அதாவது ஸாகாரப்ரம்ம வாக்கியங்களெல்லாம் உபாசனைக்கு அநுகுணமாக விதிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. அவையெல்லாம் பரமார்த்தமாக ப்ரம்மனையே ப்ரதானமாக விளக்குவதற்கு ஏற்பட்டவையல்ல. அதனால் சுருதியின் தாத்பர்யமெல்லாம், நிர்விகல்ப பிரம்மனையே விளக்குகின்றன. இப்படி விளக்கப்படுவதுங்கூட உபாசனைக்கு அங்கமாகச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்று சொல்லுவது சரியன்று.

59. ப்ரம்மாத்ம ஏகத்வ ஞானமே உபாசனையாக விதிக்கப்பட்டிருக்கிறது என்று சொல்லுவதும் சரியன்று. அப்போது அது (1) மனதை விச்வ தேவதைகளைப்போல் அனந்தமாகவிருப்பதாக உபாசனை செய்வது போலவோ, அதாவது குண சம்பாதனு விதிக்கு உட்பட்டதாகவோ, அல்லது (2) மனதில் ப்ரம்ம த்ருஷ்டியை நாம் வைப்பது போல், அத்யாசவிதிக்கு உட்பட்டதாகவோ, (3) வாயுவிலேயே எல்லாம் சம்வர்கமடைகின்றன என்ற விதியை அநுசரித்து ஞானமும் கிரியையை செய்ய உபயோகமாகிறது என்று சொல்லுவது போலவோ, அல்லது (4) வேத கர்மங்களைச் செய்யும்போது நெய்யைக் கண்ணுல் பார்ப்பதினுலே பரிசுத்தமாகிறது என்பதுபோல், ஆத்மனை பரிசுத்தனுக்கிக் கொள்ளவேண்டும் என்ற விதியை அனுசரித்தோ, ஞானமும் விதிக்கப்பட்டிருக்கிறது என்று நாம் கற்பனை செய்ய வேண்டும். இதைப்பற்றி, ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :

''संपदादिरूपे हि ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानेऽभ्युपगम्यमाने
'तत्त्वमसि' 'अहं ब्रह्मास्मि' 'अयमात्मा ब्रह्म'
इत्येवमादीनां वाक्यानां ब्रह्मात्मैकत्ववस्तुप्रतिपादनपरः
पदसमन्वयः पीड्येत (I-1-4)

இங்கு நாம் முன்சொன்ன விதங்களில் அர்த்தம் சொல்வோமானுல் ப்ரம்மாத்ம ஏகத்வத்தையே தாத்பர்யமாகக் கொண்டு சொல்லும் வேதவாக்கியங்களிலெல்லாம் பத சமன்வயம், அதாவது ஒரு வார்த்தையோடு மற்றொரு வார்த்தை பொருந்துவது என்பது இல்லாமற் போய்விடும். மேலும்,

''भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः' इति
चैवमादीन्यविद्यानिवृत्तिफलश्रवणान्युपरुध्येरन्'' (I-1-4)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லுவதுபோல், ஞானத்தினுல் அவித்தை போக்கடிக்கப்படுகிறது என்று சொல்லும் பலனைக் கூறும் சுருதிக்கும் பொருந்தாமற் போகிறது.

''ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति इति चैवमादीनि
तद्भावापत्तिवचनानि संपदादिपक्षे न
सामञ्जस्येनोपपद्येरन्''

என்றும் மேற் கூறிய ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. அதாவது ப்ரம்மனை அறிந்தவன் ப்ரம்மனே ஆகிறான் என்று சொல்லப்படுகிறது. ஞானியானவன் அந்த ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தையே அடைகிறான் என்று சொல்லும் வேத வாக்கியங்கட்கும் பொருள் பொருந்தாமல் போய் விடும்.

60. ப்ரம்மாத்ம ஞானத்தை நாம் அறியவேண்டும் என்று விதிக்கப்படுகிறது என்று சொல்லுவதும் சரியன்று.

> ''यथाभूतब्रह्मात्मविषयमपि ज्ञानं न चोदनातन्त्रम् ।
> तद्विषये लिङादयः श्रूयमाणा अप्यनियोज्य–
> विषयत्वात्कुण्ठा भवन्त्युपलादिषु प्रयुक्तक्षुरतैक्ष्ण्यादिवत् ।
> अहेयानुपादेयवस्तुविषयत्वात् ।'' (I-1-4)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ப்ரம்மாத்ம ஞானம் என்பது உள்ளதை உள்ளபடியே விளக்கு கிறபடியால், அதை சோதனா தந்திரம் அல்லது கட்டளையிடு தல் என்று சொல்லுவதற்கில்லை. அதுபோலவே அது புருஷ தந்திரமுமன்று. அதாவது மனதால் நாம் ஒரு பொருளை த்யானம் செய்வதற்காக ஏற்படுத்தப்பட்டதுமன்று. அத னால் ஞானமானது இந்தவிதத்தில்தான் செய்யவேண்டும் என்று எந்தவிதமாகவும் கட்டளையிட்டிராதபடியால், ஞான விஷயத்தில் 'ஏவுதல்' என்ற இலக்கணக் குறிப்புகளெல்லாம் சுருதியில் இருந்தபோதிலும், கல்லை வெட்டுதற்கு உபயோ கிக்கப்பட்ட க்ஷவரக் கத்திபோல அத்தகைய விதிகளெல்லாம் பயனற்றதாகிவிடுகின்றன. அதனால்தான் ஆத்மனைப்பற்றி,

'अहेयानुपादेयवस्तुविषयत्वात्'

என்று சொல்லியிருக்கிறது. ஆத்மனை வேண்டாமென்று விட்டுவிடுவதற்குமில்லை; வேண்டுமென்று எடுத்துக் கொள்வ தற்குமில்லை என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. எல்லா விதி களுமே இதைச் செய், இதைச் செய்யாதே என்றுதான் சொல்லுகின்றனவே யொழிய வேறெந்த விதத்திலும் பயன் படுவதில்லை.

61. 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः'

என்றெல்லாம் 'பார்' என்றும் 'கேள்' என்றும் ஏன் சுருதியில் ஒரு கடமையை விதிப்பதுபோல் விதிக்கப் பட்டிருக்கிறது என்று சிலர் கேட்கலாம். ஞானத்தைப் பொருந்திய வரையில் எவ்விதமான கட்டளையும் விதித்தற்கில் லாவிடில் இத்தகைய வாக்கியங்கள் ஏன் சுருதியில் இருக்க வேண்டும் என்றும் சிலருக்குச் சந்தேகம் ஏற்படலாம். இந்த விஷயத்தில் ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு கூறப் படுகிறது :

''यो हि बहिर्मुखः प्रवर्तते पुरुषः इष्टं मे
भूयातनिष्टं मा भूदिति न च तत्रात्यन्तिकं
पुरुषार्थं लभते तमात्यन्तिकपुरुषार्थवाञ्छिनं
स्वाभाविककार्यकरणसंघातप्रवृत्तिगोचराद्विमुखीकृत्य
प्रत्यगात्मस्रोतस्तया प्रवर्तयन्ति आत्मा वा अरे
द्रष्टव्यः इत्यादीनि । तस्यात्मान्वेषणाय
प्रवृत्तस्याहेयमनुपादेयं चात्मतत्वमुपदिश्यते ।'' (I-1-4)

அதாவது வெளியேயுள்ள பொருள்கள் விஷயத்தில் இஷ்ட மானதை அடைவதற்கும், அனிஷ்டமானதிலிருந்து விலகுவ தற்கும் மனிதன் செய்யும் ஒவ்வொரு காரியமும் அவித்தை என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டதேயாகும். இது இயற்கையாகவே வந்துள்ளது. அத்தகைய நிலையில் அத் யந்த புருஷார்த்தத்தை அடைய முடியாமல் முயற்சி செய்து கொண்டிருக்கும்போது ஆத்மனைக் காண்பாயாக, என்று நமக்குள்ளே இருக்கும் ஆத்மனை அறிமுகப்படுத்துவதற் காகவே 'பார்' என்றும் 'கேள்' என்றும் சுருதி விதிக்கிறது. அத்தகைய ஞானத்தின் பயனாகவே மனிதன் முக்தனாகிறான், விடுதலையடைந்தவனாகிறான்.

''लोकेऽपीदं पश्येदमाकर्णयेति चैवंजातीयकेषु
निर्देशेषु प्रणिधानमात्रं कुर्वित्युच्यते न
साक्षाज्ज्ञानमेव कुर्विति'' (III-2-21)

என்று ப்ரம்மசூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, உலக விவகாரங்களிலும் கூட, சாதாரணமாக நாம் 'இதைப்பார்', 'இதைக் கேள்' என்று சொல்லும்போது நம்முடைய கவனத்தை இழுப்பதற்காகச் சொல்லப்பட்டிருக் கிறதே யொழிய வெளியேயுள்ள பொருள்களை அடைவதைப்

போல் ஞானத்தை அடைய வேண்டும் என்று சொல்லவில்லை. ஞானமானது தானுகவே ஏற்பட்டுவிடுகிறது.

62. முன்னொரு காலத்தில் சில வேதாந்திகளுங்கூட ஆத்மனிலேயே த்வைத ப்ரபஞ்சத்தை நாம் லயம் செய்ய வேண்டும், அதாவது மறைவதாகக் கருத வேண்டும் என்ற விதி விதிக்கப்பட்டதாக அபிப்பிராயப்பட்டார்கள். ஆனுல் ப்ரபஞ்சம் என்பதெல்லாம் அவித்தையிலேயே ஏற்படுவது. இப்படி ஏற்படுவதற்குத்தான் அத்யாசம் அல்லது ஒன்றின் தன்மையை மற்றொன்றில் காண்பது என்று சொல்லப்படுகிறது. இதைப்பற்றி ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

''ब्रह्मैवाविद्याध्यस्तप्रपञ्चप्रत्याख्यानेनावेदयितव्यम्'' (III-2-21)

என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ப்ரபஞ்சமானது உண்மையாக இல்லாதது என்று விளக்குவதனுலேயே ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தை விளக்கவேண்டுமே யொழிய, வேறெந்த விதத்திலும் உலகத்தை இல்லை யென்று விலக்க முடியாது. அதனுல் இந்த விஷயத்தில் விதிக்கப்படும் கட்டளைகளால் அடையக் கூடிய பலன் யாதும் இல்லை.

63. இன்னும் சிலர் வெறும் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை மாத்திரம் விளக்கினுல் போதாது. அதனுல் பயனில்லை; அந்தக் காரணத்தாலேயே விதியானது அவசியமாகிறது. ஆத்மனை அறி என்று கட்டளையிடுவதில் அர்த்தம் உண்டு என்று வாதிக்கிருர்கள். இதைப்பற்றி சூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :

''रज्जुरियं नाय सर्प इति वस्तुमात्रकथनेऽपि
प्रयोजनस्य दृष्टत्वात् '' (I-1-4)

அதாவது இது ஒரு கயிறு; பாம்பல்ல என்று பொருள்களை உள்ளபடி விளக்குவதனுலேயே பயன் ஏற்படுகிறது என்பதை நாம் காண்கிருேம், இங்கே கேட்பதிலிருந்தே கயிறு என்ற அறிவு ஏற்படுகிறதே, அதுபோல ப்ரம்மஞானம் ஏன் ஏற்படுவதில்லை; முன்போலவே உலகம், சம்சாரம், அதாவது பிறப்பு இறப்பு முதலியவை இருந்துகொண்டே இருக்கிறதே என்று சிலர் கேட்கலாம். இதற்குப் பதில் முன்னமே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. 'தத்வமஸி' 'நீயே அது' என்ற வாக்கியத்தில் 'தத்' அல்லது 'அது' என்ற வார்த்

தைக்குப் பிறப்பு முதலிய மாறுபாடுகள் அற்றதான, எவ் விதமான பொருள்களின் தன்மையும் அற்றதான, 'சித்' அல்லது 'உள்ளது' என்பதை மாத்திரம் தன்னுடைய தன் மையாகக் கொண்ட தத்துவம் என்றே அர்த்தம். அதுவே 'பிரம்மன்' என்று வேதாந்திகள் சொல்லும் பரம்பொருள். அந்தத் தற்பரனில், பிறப்பு, இறப்பு என்ற தன்மைகள் யாவும் கிடையா. அத்தகைய பிரம்மனுனது அநுபவ ஸ்வரூ பத்தால் அறியக்கூடியதாகிறது. இதைத்தான் 'தத்' என்ற வார்த்தையால் 'பிரம்மன்' என்று குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. இதுபோலவே 'த்வம்' அல்லது 'நீ' என்ற வார்த்தைக்கு தேகம், பிராணன், மனஸ், புத்தி, அகங்காரம் முதலிய வற்றிற்கு அப்பால் உள்ள சைதன்ய ஸ்வரூபம் அறிவே தன் னுடைய தன்மையாக உடையது என்று அர்த்தம்.

"तत्र येषामेतौ पदार्थावज्ञानसंशयविपर्ययप्रतिबद्धौ
तेषां तत्त्वमसीत्येतद्वाक्यं स्वार्थे प्रमां नोत्पादयितुं शक्नोति"
(IV-1-2)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது யாருக்கு அஞ்ஞானம், சம்சயம் அல்லது சந்தேகம், விபரீத ஞானம் அல்லது தப்பாக அறிவது, என்ற தடைகள் ஏற்படுகின்றனவோ, அவர்கட்கு வேதவாக்கியத்தைச் சரி யான முறையில் அறிய முடியாமற் போகிறது. ஆனுல் செம் மையாக அறிந்தால் ஞானம் ஏற்படுகிறது.

"नावगतब्रह्मात्मभावस्य यथापूर्वं संसारित्वं शक्यं
दर्शयितुं वेदप्रमाणजनितब्रह्मात्मभावविरोधात्"

என்றும் சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. யாருக்கு வேதவாக்கியத்திலிருந்தே ப்ரமாத்மனே நான் என்ற அறிவு ஏற்படுகிறதோ, அத்தகையவனுக்கு முன் போலவே சம்சாரித்வமானது, அதாவது பிறப்பு, இறப்பு என்பது இருக்கிறது என்று நிரூபிப்பதற்கு யாராலும் முடி யாத காரியம்.

64. பிரம்மன் நம்முடைய ஆத்மனே. அதனுல் அது எதற்கும் விஷயமல்ல; அதாவது அறியப்படும் பொருள் அல்ல. பிரம்மன் ப்ரமேயமல்லாதபடியால் எந்த ப்ரமாணத் தாலும், எவ்விதமான அறியும் கருவியைக் கொண்டும், அறியப்படுவதல்ல. பிரம்மனில் எவ்விதமான விசேஷங்

களும் இல்லாமையால் அதை வார்த்தைகளைக் கொண்டு விளக்குவதற்கில்லை என்று நாம் முன்னமே சொல்லியிருக்கிறோம். இப்போது வேதாந்த வாக்கியங்களெல்லாம் பிரம்மனிலேயே சமன்வயத்தை அடைகின்றன; அதாவது ஒன்று சேர்ந்து விளங்குகின்றன என்று சொல்லுகிறோம். இதுவுமல்லாமல் ஒவ்வொரு வாக்கியத்திலுள்ள ஒவ்வொரு வார்த்தையுங்கூட பிரம்மனையே குறிக்கிறது என்றும் சொல்லுகிறோம். மேலும் இப்படி வாக்கிய ஞானத்தை நாம் அடைவோமானால், சம்சாரித்துவமானது, அதாவது இறப்பிற்கும் பிறப்பிற்கும் உட்பட்டிருக்கும் நிலையானது, இறுதியாக முடிவடைகிறது என்றும் சொல்லுகிறோம். நாம் முன் சொன்னதிற்கும் நாம் இப்போது சொல்லுவதற்கும் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பாடாகவில்லையா என்று யாராவது கேட்கலாம். இந்தக் கேள்விக்கு நாம் பின்வருமாறு பதில் சொல்லுகிறோம். ஆத்மனை அனாத்மனாகவும் அனாத்மனை ஆத்மனாகவும் ஒன்றின் தன்மையை மற்றொன்றின்மேல் சுமத்துவதற்கு 'அத்யாசம்' என்று பெயர். இதுதான் 'அவித்யை' அல்லது தப்பாக அறிவது என்ற நிலை. இந்த அவித்யா நிலையில் இருக்கும்வரை நாம் எல்லோரும் ப்ரமாத்ரு ரூபமே, அதாவது அறிவை நாடுப்வர்களே. அதுவரை நாம் ஸம்சாரிகளே; அதாவது இறப்பிற்கும் பிறப்பிற்கும் அடிமைப்பட்டவர்களே. பரமாத்ம ஸ்வரூபத்தை நாம் அறிந்துகொள்வதற்காகவே சாஸ்திரம் ஏற்பட்டிருக்கிறது. அதனால்தான் சாஸ்திரம் ப்ரமாணம். அந்த சாஸ்திரமானது ப்ரமாண ப்ரமேய வியவகாரங்களை யெல்லாம் விளக்கி நம்முடைய ஆத்மனை நிஷ்ப்ரபஞ்சமான பிரம்ம ரூபமானதே என்று விளக்கிக்காட்டி நமக்கு பிரம்ம—ஆத்ம ஸ்வரூப ப்ராப்தியை அளிக்கிறது. அப்போது பிரம்ம பிராப்தியை அடைந்து அந்தப் பரமார்த்த திருஷ்டியிலிருந்து பார்க்கும்போது ப்ரமாத்ருத்வம் முதலிய வித்தியாசங்கள் சற்றும் கிடையாது. அப்போது ஆத்மன் ப்ரமாணங்கட்கு விஷயமுமல்ல; அதாவது அறியும் முறைகளைக்கொண்டு அறியப்படுபவனுமல்ல. இதைப்பற்றி சூத்திர பாஷ்யத்தில்,

"तस्मादहं ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः
सर्वाणि चेतराणि प्रमाणानि । नह्य
हेयानुपादेयाद्वैतात्मावगतौ निर्विषयाण्यप्रमातृकाणि
च प्रमाणानि भवितुमर्हन्तीति" (I-1-4)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு சொல்லப்பட்டிருப்

பது என்னவென்ருல், 'நான் பிரம்மனேயாகியிருக்கிறேன்' என்ற அனுபவம் ஏற்படும்வரை எல்லா பிரமாணங்களும் அதாவது அறிவை அளிக்கும் கருவிகளும் இருந்தே இருக்கின்றன. இவற்றை நாம் வேண்டாமென்று விட்டுவிடுவதற்கில்லே; வேண்டும் என்று எடுத்துக்கொள்வதற்குமில்லே. இத்தகைய ஆத்ம ஞானம் ஏற்படுமாகில் அறியப்படும் பொருள் என்பது எதுவும் நிலே நிற்பதில்லே. அப்படிப்பட்ட நிலேயில், 'நான் மனதால் அறிபவன்' என்ற ப்ரமாத்ரு த்ருஷ்டியும் போய்விடுகிறது. ப்ரமாத்ரு என்ற அறிபவனும், ப்ரமேயம் என்ற அறியப்படும் பொருளும் நிலேநிற்காதபோது ப்ரமாணங்கள் என்பவை, அதாவது அறிவதற்கு வேண்டிய கருவிகள் என்பவையுங்கூட நிலே நிற்காமல் போய்விடுகின்றன.

---

7. ஆத்மன் அவஸ்தாத்ரயமற்றவன்

65. நான் 'ப்ரமாத்ரு', அறிபவன் என்று நினைப்பதே அவித்யாத்ருஷ்டியாகும். இந்த மனப்பான்மையை அடிப்படையாகக்கொண்டே எல்லா லௌகிக வைதிக விவகாரங்களும் நடைபெறுகின்றன. இப்படிப்பட்ட 'ப்ரமாத்ருத்வம்' என்பது எப்படி ஏற்படுகிறது என்று கேட்கலாம். பரமார்த்த சத்யமாக சாட்சிஸ்வரூபமாயுள்ள 'ப்ரத்யகாத்மன்' அதாவது பரிசுத்தமான அறிவு என்பது எப்போதும் இருந்தே இருக்கிறது. இந்த அறிவானது அத்தகைய உண்மையற்ற தேகம், இந்திரியம் முதலியவற்றுடன் இணைந்து ஒன்றின் தன்மையை மற்றொன்று ஏற்றுக்கொள்வதனால் உள்ளது போல் தோன்றுகிறது. இதற்கே 'அத்யாசம்' என்று பெயர். பகவத்கீதா பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :—

> "योऽयं लौकिको वैदिकश्चव्यवहारः स
> उत्पन्नविवेकज्ञानस्य स्थितप्रज्ञस्य अविद्याकार्यत्वात्
> अविद्यानिवृत्तौ निवर्तते अविद्यायाश्च
> विद्याविरोधात् निवृत्तिः" (II-69)

நாம் உலக விவகாரமென்றும், வைதிக விவகாரமென்றும் சொல்லுவதெல்லாம் அவித்யா த்ருஷ்டியிலேயே ஏற்படுகின்றபடியால், அதாவது ஆத்மா, அனாத்மா என்ற பகுத்தறிவு இல்லாதபோது ஏற்படுகிறபடியால், அவித்யையிலிருந்து விலகி, ஆத்மனை உணர்ந்த ஸ்திதப்ரக்ஞனுக்கு அவை ஏற்படுவதில்லை. அவித்யை அல்லது அறியாமை என்பது வித்யை அல்லது அறிவு என்பதற்கு நேர்மாறாகவிருப்பதால், எப்படி சூரியன் உதித்தவுடன் தனக்குத்தானாகவே இருள் போய்விடுகிறதோ, அதுபோலவே ஞானம் ஏற்பட்ட உடனே அஞ்ஞானம் போய்விடுகிறது. அவஸ்தாத்ரய த்ருஷ்டி, அதாவது மனதின் இருப்பிடமாகிய மூன்று மன நிலைகள் என்பதை பரிசீலனை செய்வதன்பயனாக இதை நாம் இன்னும் சற்றுச் செம்மையாக உணர்ந்துகொள்ளலாம்.

66. ஜாக்ரத், ஸ்வப்னம், சுஷுப்தி—அதாவது விழிப்பு, கனவு, ஆழ்ந்த தூக்கம் என்ற மூன்று நிலைகள் உண்டு. இவற்றில் ஒவ்வொன்றையும் நாம் பரிசீலனை செய்து அறிந்து கொள்ளவேண்டும். இதைப்பற்றி,

"लौकिकं शुद्धलौकिकं लोकोत्तरं क्रमेण येन ज्ञानेन ज्ञायते ।
तज्ज्ञानं ज्ञेयमेतान्येव त्रीणि । एतद्व्यतिरेकेण ज्ञेयानुपपत्तेः
सर्वप्रावादुककल्पितवस्तुनोऽत्रैवान्तर्भावात् ।
विज्ञेयं परमार्थसत्यं तुर्याख्यमद्वयमजमात्मतत्त्वम् ।" (IV-88)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. உலக விவகாரப் பொருள்களை அறிவது என்பது விழிப்பு நிலையில் மாத்திரமே; விவகாரப் பொருள்கள் எதுவுமில்லாமல், வெறும் தோற்றம் மட்டுமேயுள்ளது ஸ்வப்ன நிலை; அத்தகைய தோற்றமும் இல்லாமல், லோகோத்தரமாக உலக விவகாரங்கட்கெல்லாம் அப்பால் உள்ள நிலை சுஷுப்தி அல்லது ஆழ்ந்த தூக்கநிலை என்பது. இவை மூன்றையும் செம்மையாக அறிந்துகொள்வதே ஞானம் என்று சொல்லப்படும். ஏனென்றால் எந்தவிதமான தர்க்க வாதத்தை எடுத்துக்கொண்டபோதிலும், அங்கே கற்பனை செய்யப்பட்டவையெல்லாம் இம் மூன்றுக்குள்ளேயே அடக்கமாகின்றன. இவற்றைத் தவிர வேறு எந்தவிதமான 'ஞேயம்' அல்லது அறியப்படும் பொருளும் கிடையாது. இம் மூன்று நிலைகளையும் கடந்தது 'துரீயம்' என்பது. இங்கு விளங்குவது பிறப்பற்றதும் இரண்டற்றதுமான ஆத்ம நிலை. இதை விஞ்ஞானம் என்று சொல்லுகிறோம்.

ज्ञाने च लौकिकादिविषये । ज्ञेये च लौकिकादौ त्रिविधे ।
पूर्वं लौकिकं स्थूलम् । तदभावेन पश्चाच्छुद्धं लौकिकम् ।
तदभावेन लोकोत्तरमित्येवं क्रमेण स्थानत्रयाभावेन
परमार्थसत्ये तुर्येऽद्वयेऽभये विदिते, स्वयमेव आत्मस्वरूपमेव"
(IV-89)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. லௌகிக விவகாரங்களை விழிப்பு நிலை முதலியவற்றில் அறியும் ஞானம் உண்மையான ஞேயம் அல்லது அறியப்படும் பொருள் அன்று. விழிப்பு, கனவு, ஆழ்ந்த தூக்கம் இம் மூன்றிலும் ஒன்றன்பின் ஒன்றை நாம் கடந்து செல்லும்போது முதல்நிலையில் இருக்கும் ஞானமானது மற்ற நிலைகளில் இல்லை என்பதனால், அத்தகைய நிலைகளுங்கூட உண்மையான 'ஞேயம்' அல்லது அறியப்படும் பொருள் அல்லவென்று ஏற்படுகிறது. இவற்றையெல்லாம் அறிந்துகொண்டு அவஸ்தாத்ரய ரஹிதனாய், மூன்று நிலையும் அற்றவனாய், பரமார்த்த சத்தியமாய், அத்வயனும், அஜனும்,

அபயனுமான துரீயனை, அதாவது நான்காவது நிலையில் இருப்பவனை அறிந்துகொண்டால், ஆத்ம ஸ்வரூபத்திலேயே நாம் நிலை நிற்கிறோம். விழிப்பு முதலியவற்றை செம்மை யாக அறியுங்கால், அவற்றிற்கெல்லாம் அடிப்படையாய், எக்காலத்திலுமுள்ள துரீயனிலேயே 'லயம்' செய்வது அல்லது ஒன்றுபடுவது என்றே அர்த்தம்.

67. விழிப்பு நிலையில் நாம் அறியும் ஆத்மனை 'வைச் வானரன்' என்கிறோம். ஆத்யாத்மிகம், ஆதி பௌதிகம், ஆதிதைவிகம் என்று வெளியே தோன்றும் உலகை நாம் மூன்று பிரிவினைகளாகப் பிரிக்கிறோம். இம் மூன்றையும் தன்னுடைய உபாதியாக; அவயவங்களாக உடைய ஆத்மன் வைச்வானரன். பரமார்த்த ஆத்மனுக்கு நான்கு பாதங்க ளாகக் கற்பனை செய்யும்போது வைச்வானரனை முதல் பாதம் என்று நாம் கருதுகிறோம். இதுபோலவே ஸ்வப்னவஸ்தையி லுள்ள தைஜஸனை இரண்டாவது பாதம் என்று கருது கிறோம். சுஷுப்தி நிலையிலுள்ள ஆத்மனை 'ப்ராக்யன்' என்கிறோம். இதுவே மூன்றாவது பாதமாகும்.

"त्रयाणां विश्वादीनां पूर्वपूर्वप्रविलापनेन तुरीयस्य
प्रतिपत्तिरिति करणसाधनः पादशब्दः"

என்று மாண்டூக்கிய பாஷ்யத்தில் இரண்டாவது மந்திரத் தைப் பற்றிச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. விழிப்பு நிலையை உபாதியாகக் கொண்டவன் வைச்வானரன்; கனவை உபாதி யாகக் கொண்டவன் தைஜஸன். தூக்கத்தை உபாதியாகக் கொண்டவன் ப்ராக்யன். விச்வம் அல்லது வைச்வான ரனை தைஜஸனிலும், தைஜஸனை ப்ராக்யனிலும் லயம் செய்வதனால், ஒவ்வொரு நிலையையும் அதற்கு அடுத்தபடி யாக உள்ள நிலையில் மறையும்படி செய்கிறோம். இந்த விதத்தினால்தான் நாம் துரீய ஆத்மனை அறிந்துகொள்ள முடி யும். 'பத்யதே, அனேன இதி பாத:' என்ற விதிப்படி ஒவ் வொன்றையும் மற்றொன்று அறிவதற்குக் காரணமாகிறபடி யால் அதற்குப் பாதம் என்று பெயர்.

"तुरीयस्य तु पद्यत इति कर्मसाधनः पादशब्दः"

என்று மாண்டூக்கியத்தில் இரண்டாவது மந்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. விச்வன் முதலியவற்றை நாம் செம்மையாக அறிவதன் பயனாக துரீயாத்மனை நாம் அறிய

முடிகிறபடியால் இங்கேயும்கூட, 'பத்யதே இதி பாத:' என்ற விதிப்படி 'அறியப்படும் பொருள் ஆதலால் பாதம்' என்று சொல்லுவது போய் நான்காவது பாதம் என்றும், அறியப்படும் பொருள் என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதனால்தான்,

'सोऽयमात्मा चतुष्पात्'

என்று மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தில் இரண்டாவது மந்திரம் சொல்லுகிறது. ஆனால் இந்த நான்கு பாதங்களும் தனித் தனியாக ஒன்றோடு மற்றொன்று சேர்ந்து சொல்லப்பட்டிருக் கிறது என்று நாம் நினைக்கக் கூடாது. உள்ளது ஒன்றே; அதை நான்கு விதங்களில் அறிந்துகொள்ளலாம்; ஆனால் துரீயனே நிஜமான ஆத்மன் என்பதும் விளக்கப்பட்டிருக் கிறது.

68. விச்வ ஆத்மனை விராட் புருஷனென்றும் வைச் வானரன் என்றும் நாம் சொல்லுகிறோம். இவை மூன்றுமே விழிப்பு நிலையில் சாக்ஷி ஸ்வரூபனாய் உள்ள ஆத்மனையே குறிக்கின்றன. அதுபோலவே தைஜஸன் என்பதும் ஹிரண்ய கர்ப்பன் என்பதும் ஸ்வப்னவஸ்தையுள்ளதுமான ஆத்மனைக் குறிக்கும் பெயர்கள். அதுபோலவே சுஷுப்தியில் விளங்கும் ஆத்மனைப் ப்ராக்யன் என்றும், அவ்யாக்ருதம் என்றும் ப்ரா ணன் என்றும் பெயரிடுகிறோம்.

"सर्वस्य प्रपञ्चस्य साधिदैविकस्य अनेनात्मना
चतुष्पात्त्वस्य विवक्षितत्वात्। एवञ्च सति
सर्वप्रपञ्चोपशमेऽद्वैतसिद्धिः सर्वे भूतस्थश्चात्मैको दृष्टः
स्यात्। सर्वे भूतानि चात्मनि...अन्यथा हि
स्वदेहपरिच्छिन्न एव प्रत्यगात्मा साङ्ख्यादिभिरिव दृष्टः
स्यात्। तथा च सत्यद्वैतमिति श्रुतिकृतो विशेषो न स्यात्।"

என்று மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தில் மூன்றாவது மந்திரத்தைச் சார்ந்த பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது விச்வன் முதலியவை ஆத்மனுக்கு நான்கு பாதங்களாகின் றன என்று சொல்லும்போது, ஆதி தைவிகம் உட்பட ஸர்வ ப்ரபஞ்சத்தையும் உபாதியாகக் கொண்ட ஆத்மனையே ஒவ் வொரு பாதம் என்று நாம் கிரகிக்க வேண்டும். இப்படியா னால், நிஷ்ப்ரபஞ்சனை அத்வைதனை ஆத்மனை அறிந்து

கொண்டதுபோல் ஆகிறது. இப்படி இல்லாவிட்டால், சாங்கியர்கள் சொல்லுவதுபோல், ஒவ்வொரு தேகத்தின் அளவிற்கு ஏற்றவாறு ஒவ்வொரு தனி ஆத்மன் என்று ஏற்பட்டு அந்த தேகத்திற்கு மாத்திரம் சாக்ஷியாயுள்ள ஆத்மனை அறிந்ததாகும். அப்போது சுருதியில் சொல்லப்பட்ட அத்வைதமே சித்தாந்தம் என்று சொல்ல முடியாது.

69. சாதாரணமாக ஜனங்கள் விழிப்பு நிலையே சத்யம் என்றும் மற்றவையெல்லாம் மித்யை என்றும் எண்ணுகிறார்கள். ஆனால் இதற்கு எவ்வித ப்ரமாணமும் கிடையாது.

"प्रसिद्धेनैव भेदानां ग्राह्यग्राहकत्वेन हेतुना समत्वेन
स्वप्नजागरितस्थानयोरेकत्वमाहुर्विवेकिनः (II-5)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இவ்விரண்டு நிலைகளிலும், அதாவது விழிப்பிலும் கனவிலும், அறிபவன் என்றும் அறியப்படும் பொருள் என்றும், உள்ளது இரண்டே என்பதுபோல் தோன்றுவதனால், இவ்விரண்டு மன நிலைகளும் சம அந்தஸ்து உடையவை என்று அறிஞர்கள் கூறுகிறார்கள். எல்லாப் பொருள்களும் ஏதோ ஒரு காரணத்தைக்கொண்டு அதனால் செய்யப்படும் பயனால் மற்ற பொருள்களால் அறிந்துகொள்ளப்படுகின்றன. உதாரணமாக நெருப்பு சுடுகிறது; அன்னம் பசியைத் தீர்க்கிறது. இந்த விதியானது விழிப்பிலும் கனவிலும் பொதுவாகவே விளங்குகிறது. ஆனால் ஒரு நிலையில் ஏற்படும் பயன் மற்றொரு நிலையில் பயன்படுவதில்லை. வெளியே கண்டதெல்லாம் உண்மை என்றும் மனதின் கற்பனையெல்லாம் வெறும் தோற்றம் மாத்திரமே என்றும் இரண்டு நிலைகளிலும் பொதுவாகவே தென்படுகிறது. 'மனதில் நாம் கற்பனை செய்பவைகளெல்லாம் சித்தவ்ருத்தி நீடித்திருக்கும் வரையில் மாத்திரமே தனித்தனியாக இருக்கின்றன. அது போலவே வெளியேயுள்ள பொருள்களும் அவற்றிற்கேற்ற தனியான ஒரு காலத்தில் இருப்பது போலவும் தோன்றுகின்றன. மனதில் தோன்றுபவை சில அவ்யக்தமாகவிருந்து, அங்கிருந்து தோன்றி வெளிக்கிளம்புகின்றன. இவையெல்லாம், இவ்விரண்டு நிலைகளிலும், கனவிலும் விழிப்பிலும், பொதுவாகவே இருக்கின்றன. ஆனால் இடம், காலம், நிமித்தம் என்பவையெல்லாம் ஒவ்வொரு அவஸ்தையிலும், அதாவது மன நிலையிலும் தனித்தனியாகவே இருக்கின்றன. அதனால் இவ்விரண்டு மன நிலைகளும் ஸ்வதந்தரமாகவே இருந்து

கொண்டு, இரண்டும் ஒரே அளவில் மித்யையாகவே இருக்கின்றன. இது கௌடபாத காரிகையில் வைததத்யப்ரகரண பாஷ்யத்தில் (சுலோகங்கள் 2-15) விளக்கப்பட்டிருக்கிறது.

70. கனவு நிலையில் தோன்றுவது போலவே, விழிப்பு நிலையிலும் கூட மனதானது த்வைத ரூபமாகவே தோன்றுகிறது. கனவில் விதம் விதமான ஜீவர்கள் காணப்படுவது போலவே விழிப்பு நிலையிலும் காணப்படுகின்றார்கள். அந்தச் சித்தமானது அதைப் பார்க்கும் ஆத்மனைத் தவிர்த்து தனியாக இருப்பதில்லை. அது போலவே விழிப்பு நிலையிலும் என்று நாம் அறியவேண்டும். சித்தம், சித்தத்ருச்யம் அதாவது மனது; மனதால் அறியப்படுவது இவை இரண்டும் ஒன்றை ஒன்று அவலம்பிக்கின்றன. அதாவது ஒன்று இருந்தால்தான் மற்றொன்று இருக்கிறது. இவ்விரண்டிற்குமே ஸ்வதந்திரம் கிடையாது. கனவில் தோன்றும் ஜீவர்கள், மாயா ஜீவர்கள் மந்திரத்தால் நிர்மாணம் செய்யப்பட்ட ஜீவர்கள் — இவர்களெல்லாம் எவ்வளவு உண்மையோ, அதுபோலவே விழிப்புநிலையில் தோன்றும் ஜீவர்களும் கற்பனை செய்யப்பட்டவர்களேயாகிறார்கள். எல்லாம் சித்தத்திலிருந்தே உதிக்கின்றன. அந்த சித்தமே ஆத்மன். இது அலாத சாந்தி ப்ரகரணத்தில் (IV-61-72) விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

71. விழிப்பு நிலையில் சித்தகால மென்றும், த்வயகால மென்றும், இரண்டுவித கால நிலைகள் இருக்கின்றன. கனவிலும் இது போலவே. இவ்விரண்டிலேயுமே தேசகால நிமித்தங்கள் வெவ்வேறாக இருக்கின்றன. அதனால் இவ்விரண்டு நிலைகளிலும் தேசத்திலாவது, காலத்திலாவது, நிமித்தத்திலாவது எவ்வித சம்பந்தமுமில்லை என்று ஏற்படுகிறது. விழிப்பு நிலையில் பிரமையினால் கயிறு முதலியவை நிஜமான பாம்பாக எப்படித் தோன்றுகிறதோ அதுபோலவே கனவு நிலையிலும் கூட பிரமையினால் தோன்றலாம். அதனால்தான்,

"तत्रैव पश्यति न तु जागरितादुत्पद्यमानानित्यर्थः" (IV-41)

என்று மாண்டுக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அவற்றை நாம் கனவில் காணும்போது பிரமையினால் காண்கிறோமேயொழிய விழிப்புநிலையின் வாசனையால் அவை ஏற்படுகின்றனவென்றாவது, விழிப்பிற்கும் கனவிற்கு

மிடையே ஒன்று காரியமென்றும் மற்றொன்று காரண மென்றும் இவ்விரண்டிற்குமிடையே உண்மையான சம்பந்தம் உண்டு என்றும் சொல்லுவது இயலாது.

72. கனவு, விழிப்பு என்பவை இரண்டுமே, பொதுவாக அந்தந்த நிலைக்கு ஏற்ற காலத்தில் தோன்றும் உலகத்துடன் கூடியவையாகவே இருக்கின்றனவென்று ஏற்பட்டது.

"स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति
महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति" (II-1-4)

என்று கடோபநிடதத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. அதாவது விழிப்பு, கனவு என்ற இரண்டு நிலைகளிலும் தோன்றுவதெல்லாம், எந்த ஆத்ம சைதன்யத்திலிருந்து வெளிக் கிளம்புகின்றனவோ, அந்த சைதன்யமே மகான்; ஆத்மன் இவ்விரண்டு நிலைகளைக்காட்டிலும் அதிக வ்யாபகமானது; அபரிச்சின்னமானது; அவனே என்னுடைய ஆத்மனை பரமாத்மன். இப்படி எவன் அறிகிறானோ, அவன் இத்தகைய விழிப்பு, கனவு என்ற மனநிலைகள் கிளம்புவதனாலேயோ, மறைவதனாலேயோ, சற்றும் கவலைப்படுவதில்லை.

73. விழிப்பும் கனவும் அந்தந்த மன நிலையைச் சார்ந்தவை.

"जाग्रत्प्रज्ञा अनेकसाधना बहिर्विषयेवावभासमाना
मनःस्पन्दनमात्रा सती तथाभूतं मनस्याधत्ते।
तन्मनः तथा संस्कृतं चित्रित इव पटो बाह्यसाधनानपेक्षं
अविद्याकामकर्मभिः प्रेर्यमाणं जाग्रद्वदवभासते"

என்று மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தில் நான்காவது மந்த்ரத்தைச் சார்ந்த பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது விழிப்பு நிலையில் ஏற்படும் அறிவானது அனேக சாதனங்களுடன் சேர்ந்து வெளியேயுள்ள விஷயங்கள் உள்ளதாகத் தோன்றினபோதிலும் அவையெல்லாம் மனதால் சிருஷ்டிக்கப்பட்டவையேயாகும். மனஸ்பந்தனமேயாகும். அதனுடைய சம்ஸ்காரத்தால் ஒரு துணியின்மேல் வரையப்பட்ட சித்திரத்தைப்போல், கனவில் சித்தமானது வெளியேயுள்ள சாதனங்களே இல்லாமல் அவித்தை, காமம், கர்மம் முதலியவற்றைப் பிரயோகம் செய்து விழிப்புபோல் தோன்றுகிறது. இவையெல்லாம் நாம் விவகார த்ருஷ்டியிலிருந்து

சொல்லும் வார்த்தையேயாகும். ஆனால் உண்மையாக, இவ்விரண்டிற்குமிடையே எவ்வித சம்பந்தமுமில்லை. விழிப்பு நிலை எல்லாருக்கும் ஒரே விதமாகவே ஏற்படுகின்றதென்றும், கனவு நிலையானது நம் ஒவ்வொருவருக்கும் தனித்தனியாக ஏற்படுகிறதென்றும் நம்முடைய மனப்பான்மை. ஆனால் உண்மை என்னவென்பது மாண்டூக்கிய காரிகையில் பின்வருமாறு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது :—

"यता स्वप्नः स्वप्नदृश एव
सन्साधारणविद्यमानवस्तुवदवभासते तथा
तत्कारणत्वात्साधारणविद्यमानवस्तुवदवभासमानं
न तु साधारणं विद्यमानवस्तु स्वप्नवदेवेत्यभिप्रायः" (IV-37)

அதாவது கனவானது ஒவ்வொருவருக்கும் தனியாக ஆனபோதிலும், கனவு காணும்போது விழிப்பு நிலையிலிருப்பது போலவே அனேகருக்கும் சேர்ந்து ஏற்படுவதுபோலத் தோன்றுகிறதேயொழிய வேறல்ல. விழிப்பிலும் அது போலவே ஏற்படுகிறது என்று சொல்லுவதே யுக்தமானது. விழிப்பும் கனவும் இரண்டுமே மித்யை என்றும் அவ்விரண்டிலும் ஒன்றைவிட மற்றொன்றிற்கு எவ்வித விசேஷமுமில்லை என்பதையும் முன்னமே நாம் விளக்கியிருக்கிறோம். இவ்விரண்டு மன நிலைகட்கும் பொதுவான தேசம், காலம் என்ற சம்பந்தங்கள் எவையும் இல்லாதபடியால், அவற்றில் ஒன்று கரணம் என்றும், மற்றொன்று அதனால் ஏற்படும் காரியம் என்றும் நாம் கற்பனை செய்வதற்கில்லை. மேலும் 'அன்யதா க்ரஹணம்' — அதாவது உண்மையில் அத்வைதனேயாகியிருக்கும் ஆத்மனை ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்ற மூன்று விதத்தில் நாம் கல்பனை செய்கிறோம் என்பது இவ்விரண்டு நிலைகட்கும் சமானமானதாகவே ஆகியிருக்கிறது.

74. இவ்விதமாக, விழிப்பிலும் கனவிலும் 'அன்யதா க்ரஹணம்' என்பதிருக்கிறபடியால், இவ்விரண்டு நிலைகளையும் ஸ்வப்னத்திற்கு ஒப்பிடலாம் என்பது சுருதியிலிருந்தும் ஸ்ம்ருதியிலிருந்தும் ஏற்படுகிறது. அதனாலேதான்,

"स वा एष एतस्मिन्बुद्धान्ते रत्वा चरित्वा
दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं
प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नान्तायैव" (IV-3-17)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு ஆத்மன் விழிப்பில் ரதியையடைந்து விளையாட்டுப்போல் புண்ணியத்தையும் பாவத்தையும் பார்த்து, மறுபடியும் வந்ததுபோலவே தன்னுடைய முன்நிலையாகிய கனவு நிலை போய்ச் சேர்கிறான் என்று சொல்லியிருக்கிறது. விழிப்பும் ஒருவிதக் கனவே என்ற அபிப்பிராயம் சுருதிக்குச் சரியானது என்று தோன்றுவிடில், புண்ணியத்தையும் பாபத்தையும் பார்த்து என்று சொல்லுவதற்குப் பதிலாக, புண்ணியத்தையும் பாபத்தையும் செய்து என்று இருக்க வேண்டுமாயிற்று. ஆனால் இங்கே அப்படிச் சொல்லவில்லை. மேலும், ஆழ்ந்த தூக்கத்தின் தன்மையை விளக்கும் போது,

**'यत्र सुप्तो न कञ्चन कामं कामयते,
न कञ्चन स्वप्नं पश्यति'** (IV-3-19)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆழ்ந்த தூக்க நிலையை, எங்கு எவ்விதமான விருப்பத்திற்கும் இடமில்லையோ, எங்கு எவ்விதமான கனவும் காண்பதில்லையோ என்று வர்ணிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இங்கே சொல்லப்பட்டதும் மேலே சொல்லப்பட்டதற்கே அனுகுணமாகவிருக்கிறது.

**"जागरितेऽपि यद्दर्शनं तदपि स्वप्नं मन्यते
श्रुतिः, अत आह न कञ्चन स्वप्नं पश्यतीति"** (IV-3-19)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. விழிப்பில் நாம் காண்பதுவுங்கூட கனவே என்பது சுருதியின் அபிப்பிராயம். அதனாலேதான் 'எவ்விதமான கனவும் காணாமல்' என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

75. ஆழ்ந்த தூக்கத்தில், விழிப்பிலும் கனவிலும் போல, பொருள்கள் ஒவ்வொன்றாக தனித்தனியே இருப்பதில்லை; அவற்றிலிருந்து ஏற்படும் சுகமும் தனித்தனியாக இருப்பதில்லை.

**"सुषुप्तस्थान एकीभूतः प्रज्ञानघन एवानन्दमयो
ह्यानन्दभुक्चेतोमुखः प्राज्ञस्तृतीयः पादः"**

என்று மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தில் ஐந்தாவது மந்த்ரம் சொல்லுகிறது. இங்கு ஆழ்ந்த, தூக்கநிலையில் ஆத்மன்

ஒன்ருகவே இருக்கிருன்; ஞானமயமாகவே இருக்கிருன், ஆனந்தமயஞகவிருக்கிருன்; ஆனந்தத்தையே அனுபவித்த வஞகவிருக்கிருன், விசேஷ அறிவை அடைவதற்கு வாயில் போலிருக்கிருன் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இந்த் நிலேக்கு 'ப்ராக்யன்' என்று பெயர். இதுதான் மூன்ருவது பாதம் என்று சுருதி சொல்லுகிறது.

''प्रज्ञप्तिमात्रमस्यैवासाधारणं रूपमिति प्राज्ञः
इतरयोर्विशिष्टमपि विज्ञानमस्ति''

என்று சங்கராசாரியர் மேற்கூறிய மந்த்ரத்தைச் சார்ந்த பாஷ்யத்தில் விளக்குகிருர். ஆழ்ந்த தூக்க நிலேயில் ஆத்மனே 'ப்ராக்யன்' என்கிருேம். இந்த நிலேயில் ஆத்மன் சைதன்ய மாத்திரமாகவிருக்கிருன். விச்வன், தைஜஸன் என்ற இரண்டு நிலேகளிலும் தனித்தனியான ஞானம் மாத்திரமே இருக்கிறது. ஆனுல் ஆழ்ந்த தூக்க நிலேயிலுள்ள ஆத்மனே ப்ராக்யன் என்று சொல்லுவதற்குக் காரணமென்னவென் ருல், அந்த நிலேயில் ஆத்மன் சித் வடிவமாகவும் ஸத் வடிவ மாகவும் ஆனந்த வடிவமாகவும் இருக்கிருன் என்பதே காரணம்.

76. ப்ரமாத்ரு அல்லது அறிபவன் என்பது ஜீவனு டைய விழிப்பு நிலேயில் ஏற்படுகிறது. ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் ஜீவன் இத்தகைய 'ப்ரமாத்ரு' என்ற தன்மையை விட்டு விட்டு ஆத்மஞகவே இருக்கிருன்.

''यन्मयो यतश्च जीवो मननदर्शनश्रवणादिव्यवहाराय
कल्पते तदुपरमे च स्वं देवतारूपमेव प्रतिपद्यते'' (VI-8-2)

என்று சாந்தோக்கிய உபநிடத பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட் டிருக்கிறது. அதாவது, மஞேமயஞகி, மனதில் இருப்பவ ஞகவே ஜீவஞனவன் மனனம், தர்சனம், ச்ரவணம் (நினேப் பது, காண்பது, கேட்பது) முதலிய விவகாரங்களில் ஈடு படக் கூடியவஞக விருக்கிருன். இத்தகையவற்றில் ஈடுபடா மல் தன்னுடைய நிலேயிலேயே மனது இருக்குமாகில் பர தேவதையின் ரூபத்தையே அடைந்துகொள்கிறது.

''यत्रैतत्पुरुषः स्वपिति नाम सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति
स्वमपीतो भवति तस्मादेनं स्वपितीत्याचक्षते'' (VI-8-1)

என்று சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு இந்தப் புருஷனுக்கு 'ஸ்வபிதி' அல்லது தூங்குகிறான் என்று ஏன் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்றால், 'ஸ்வபிதி' என்ற வார்த்தைக்கு 'ஸத்' ஆகிய பிரம்மனிலேயே ஒன்றுபடுகிறான் என்றே அர்த்தம். அப்போது தன்னுடைய ஸ்வரூபத்திலேயே 'லயம்' ஆகிறபடியால் 'ஸ்வபிதி' என்ற வார்த்தை உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இந்தவிதமாக, சுருதியானது, ஆத்மன் 'சுஷுப்தி' அல்லது ஆழ்ந்த தூக்க நிலையில் பரமாத்மனுடன் ஒன்றுகின்றான் என்பதை விளக்குகிறது.

''सुषुप्त एवएवं देवतारूपम् जीवत्वविनिर्मुक्तं दर्शयिष्यामि इत्याह'' (VI-8-1)

என்று சாந்தோக்கிய பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு ஆழ்ந்த தூக்கத்திலேதான் **தான் ஜீவன்** என்ற தன்மையை விட்டுவிட்டுத் தன்னுடைய சொந்த ஸ்வரூபமான தேவதா ரூபத்தை விளக்கிக் கொடுக்க முடியும் என்பதனால் தான் உத்தாலகன் இவ்விதம் கூறுகிறான்.

77. ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் நாம் அறியும் ஆத்ம ஸ்வரூபமானது அசம்சாரியானதென்று, அதாவது உலக வாழ்க்கையிலிருந்து விலகியது என்று சுருதியானது பற்பல விதங்களில் விளக்குகிறது. உதாரணமாக:

''सलिल एको द्रष्टा ऽद्वैता भवत्येव ब्रह्मलोकः सम्राडिति हैनमनुशशास याज्ञवल्क्य एषाऽस्य परमा गतिरेषाऽस्य परमा सम्पदेषाऽस्य परमो लोक एषाऽस्य परम आनन्द एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति''

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது ஆத்மன் பரிசுத்தனாயும், தான் அறிவதற்கு வேறே எதுவும் இல்லாதவனாய், அத்வைதனாகவிருக்கிறான். இதுவே ப்ரம்ம லோகம். இதுதான் இந்த விஞ்ஞானமயனின் பரமகதி. இதுவே இவனுடைய பரம சம்பத்து. இதுவே இவனுடைய பரம லோகமும். இதுவே இவனுடைய பரம ஆனந்தம். மற்றெல்லாப் பிராணிகளும் இந்த ஆனந்தத்தின் ஒரு அம்சத்தினாலேயே உபஜீவனம் செய்கின்றன. மேலும் மற்றோரிடத்தில் ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

''अत्र पिता ऽपिता भवति माता ऽमाता
लोका अलोका देवा अदेवा वेदा अवेदाः
अत्र स्तेनोऽस्तेनो भवति भ्रूणहाऽभ्रूणहा
चाण्डालोऽचाण्डालः पौल्कसोऽपौल्कसः
श्रमणोऽश्रमणस्तापसोऽतापसोऽनन्वागतं
पुण्येनानन्वागतं पापेन तीर्णो हि तदा
सर्वाञ्छोकान्हृदयस्य भवति'' (IV-3-22)

இந்த நிலையில் தகப்பன் தகப்பனல்ல; தாய் தாயல்ல; உலகங்கள் உலகங்களல்ல; தேவதைகள் தேவதைகளல்ல; வேதங்கள் வேதங்களல்ல. இங்கே திருடன் திருடனல்ல; ப்ரூணக்னன் ப்ரூணக்னனல்ல; பௌல்கஸன் பௌல்கஸனல்ல; தபஸ்வி தபஸ்வியல்ல. இந்த வடிவத்தில் புண்ணியமும் பாவமும் அதைப் பின்பற்றுவதில்லை; அந்த நிலையையடைந்தவன் ஹ்ருதயத்திலுள்ள காமங்களை யெல்லாம் கடந்தவனாகவிருக்கிறான். இதுவே சுருதியின் அர்த்தம். ஆழ்ந்த தூக்கநிலை அனுபவமும் சுருதி சொல்லுவதை ஆமோதிக்கிறது. அந்த நிலையில் ஆத்மனில் ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் முதலிய பிரிவினைகளாவது, கிரியை, காரகம், பலன், அதாவது செயற்கை, அதற்கு ஏற்ற கருவி, அதன் பயன், என்பவையாவது கிடையாது. உள்ளதாகிய பரமானந்த ஸ்வரூபமே ஆகியிருக்கிறானென்பதற்கு எல்லாருடைய அனுபவமே அத்தாட்சியாகும்.

78. விழிப்பு நிலையில் பற்பல பொருள்கள் பற்பல பெயருடனும் பற்பல உருவத்துடனும் விளங்குகின்றன. இவையாவும் ஆழ்ந்த தூக்க நிலையில் இருப்பதில்லை. அந்த நிலையில் இடம், காலம், நிமித்தம் என்பவை சற்றும் தோன்றுவதில்லை. அதனால்தான் ஆழ்ந்த தூக்க நிலையிலிருக்கும் ஆத்மனை அவ்யாக்ருத ஆத்மன் என்று சுருதிகள் வர்ணிக்கின்றன.

''एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोऽन्तर्याम्येष योनिः
सर्वस्य प्रभवाप्ययो हि भूतानाम् ।''

என்று மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது இந்த ஆத்மனே ஸர்வேச்வரன்; இவனே ஸர்வக்ஞன்; இவனே அந்தர்யாமி; இவனே எல்லாவற்றிற்கும் காரணம்; எல்லா உயிர்களும் தோன்றி மறையுமிடம்

என்று சுருதி வர்ணிப்பதெல்லாம் ஆழ்ந்த தூக்கநிலையிலுள்ள ஆத்மனுக்கே மிகவும் பொருத்தமானது. பிருகதாரண்யகத்தில், மேலும்,

> ''स यथोर्णनाभिस्तन्तुनोच्चरेद्यथाग्नेः
> क्षुद्रा विस्फुलिङ्गाव्युच्चरन्त्येवमेवास्मादात्मनः
> सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवाः सर्वाणि
> भूतानि व्युच्चरन्ति'' — (II-1-20)

என்ற வாக்கியமிருக்கிறது. அதாவது எப்படி சிலந்திப் பூச்சியானது தன்னுடைய உடலிலிருந்தே நூலை வெளியே கொண்டுவருகிறதோ, எப்படி நெருப்பிலிருந்து பொறிகள் கிளம்பி நாலாதிசைகளிலும் பரவுகின்றனவோ, அது போலவே இந்த ஆத்மனிலிருந்தே வாக்கு, பிராணன் முதலியவைகளெல்லாம் சர்வலோகங்களிலும் கர்மபலனாகவும் ஸர்வ தேவதைகளாகவும், ஸர்வ பூதங்களாகவும் வெடித்து வெளிக் கிளம்புகின்றன. இதுதான் உபநிடதம் சொல்லுவது. ஆழ்ந்த தூக்க நிலையில் கிரியை, காரகம், பலன்—இவற்றை உட்கொண்ட உலகமே இருப்பதில்லை. அங்கு உள்ள சாக்ஷி ஸ்வரூபமானது விழிப்பிலும் கனவிலும் இருந்தே இருக்கிறது. ஆனால் இந்த மற்றிரண்டு நிலைகளிலும் பற்பல விசேஷ ஆத்மாக்களும் கிரியை, காரகம் முதலியவையடங்கிய வெளி உலகமும் கண்ணுக்குத் தென்படுகிறது என்பது மாத்திரமே தனி விசேஷத்தைக் கொடுக்கிறது. விழிப்பு நிலையில் தோன்றும் இவ்விரண்டையும் நாம் மனமார்ந்து அறிவோமாகில், உலகத்திற்கே ஆத்மனைத் தவிர, வேறே எதுவும் உபாதான காரணமாகவாவது, நிமித்த காரணமாகவாவது உண்டு என்ற கற்பனை செய்வதும் இணையற்றதாகிறது. சுருதி சொல்லுவது போல், ப்ரபஞ்சத்திற்கே சாக்ஷிஸ்வரூபனான ஆத்மனே தோன்றுவதற்கும் மறைவதற்கும் காரணமாகிறது. பிறப்பிடமும் இறப்பிடமும் ஆகிறது என்று சொல்லவேண்டியிருக்கிறது; ஆத்மனுக்கு வசப்பட்டே பிரபஞ்சமிருக்கிறது. ஆத்ம சைதன்யத்திலிருந்தே விளங்குகிறது. அந்த ஆத்மனே உள்ளவற்றிற்கெல்லாம் ஆத்மனாக விருக்கிறான். அதனால்தான் அவனை ஸர்வக்ஞன் என்றும், ஸர்வேச்வரன் என்றும், அந்தர்யாமி என்றும் சுருதியில் சொல்லியிருப்பது அனுபவத்துடன் ஒன்றுபடுவதால், ஒப்புக்கொள்ளத்தக்கதேயாகிறது.

79. இந்த மனப்பான்மையுடன் நாம் பார்க்கும்போது பிரபஞ்சமற்றிருப்பதும் பிரபஞ்சத்தை உட்கொண்டிருப்பதும் இரண்டுமே ஆத்மனுடைய வடிவங்கள் என்று சொல்ல வேண்டியிருக்கிறது. ஆனால் பிரபஞ்சம் என்பதெல்லாம் விழிப்பிலும் கனவிலும் மாத்திரமே தோன்றிக் கொண்டிருக்கிறபடியால், அங்கே உள்ள பிரபஞ்சமானது முன்னே விளக்கினபடி வெறும் தோற்றம் மட்டுமே ஆகியிருக்கிறபடியால், ஆத்மனானவன் நாமரூபப் பிரபஞ்சனாக, பெயர் உருவம் முதலியவற்றை வடிவமாகக் கொண்ட உலகமாக, தோன்றுகிறானென்பதெல்லாம் அவித்தை அல்லது அறியாமை என்பதைக் காரணமாகக் கொண்டதினாலேயேயொழிய வேறல்ல. ஆத்மனுடைய பரமார்த்த ஸ்வரூபத்திற்கு இவற்றை ஒப்பிடுவோமாகில் எல்லாத் தோற்றமுமே மித்யை; ஆனால் அவற்றிற்கெல்லாம் அடிப்படையாயுள்ளது பரமாத்மனே.

"सतां विद्यमानानां स्वेन अविद्याकृत-
नामरूपमायास्वरूपेण सर्वभावानां
विश्वतैजसप्राज्ञभेदानां प्रभव उत्पत्तिः।" (I-6)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, பரமார்த்தமாய் ஆத்மனில் ஆத்மரூபமாகவே இருந்துகொண்டிருக்கும் எல்லா வடிவங்களும் பற்பல விதமாக விச்வன் என்றும், தைஜஸன் என்றும் ப்ராக்யன் என்றும் அவித்தையுடன் கூடியதாய் அந்தந்த மாயா ஸ்வரூபத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பிறக்கின்றன.

"यता रज्ज्वां प्राक्सर्पोत्पत्तेः रज्ज्वात्मना सर्पः
सन्नेवासीत्, एवं सर्वभावानामुत्पत्तेः
प्राक्प्राणबीजात्मनैव सत्त्वम्" (I-6)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் மேலும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. எப்படி ஒரு கயிற்றில் தோன்றும் பாம்பானது பாம்பு என்ற மனப்பான்மையை உண்டுபண்ணுவதற்கு முன்னால், கயிறாகவே இருந்ததோ, அதுபோலவே உள்ளதுபோல் தோன்றும் எல்லா வடிவங்களும் ப்ரக்ய ரூபத்தில் இருந்து கொண்டு மாயா ரூபத்தால் பிறவி எடுப்பதுபோல் தோன்றுகின்றன.

80. பிரம்மன், "நான் பற்பலவாவேனாக, பிறவி யெடுப்பேனாக" என்று சொல்லிக்கொண்டு உலகமாயிற்று என்று சுருதிகளில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மனில் ஆத்ம ஸ்வரூபமாகவே இருந்துகொண்டு, அவித்தையினால் ஏற்பட்ட பெயர், உருவம் முதலியவற்றால் பற்பலவாவது போல் தோன்றுவதே, அனேகமாவது அல்லது பிறப்பது என்று இங்கே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதே விஷயம் தைத்திரிய உபநிடத பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு விவரிக்கப் பட்டிருக்கிறது :—

"यदात्मस्थे अनभिव्यक्ते नामरूपे व्यक्रियेते,
तदा नामरूपे आत्मस्वरूपापरित्यागेनैव ब्रह्मणा
अप्रविभक्तदेशकाले सर्वावस्थासु व्याक्रियेते ।
तदेतन्नामरूपव्याकरणं ब्रह्मणा बहुभवनम् ।
नान्यथा निरवयवस्य ब्रह्मणो-
बहुत्वापत्तिरुपपद्यतेऽल्पत्वं वा" (II-6)

அதாவது எப்போது ஆத்மனிலிருந்து பெயர், உருவம் முதலியவையெல்லாம் வெளிக் கிளம்புகின்றனவோ, அப்போது அவை தம்முடைய ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை விட்டுவிடாமலேயே வெளிக் கிளம்புகின்றன. பிரம்மனைத்தவிர அவை சுதந்திரமாகத் தாமே ஒவ்வொரு தனிமையான இடத்திலோ, காலத்திலோ இருப்பதில்லை. இப்படி வெளிப்படையாகத் தோன்றுவது, அனேகமாகிறது என்பது பிரம்மன் நிரவயமான பரம்பொருளாதலால், ஒரு வித்திலிருந்து வெளியே கிளம்பிவரும் ஒரு மரத்தைப்போல், பற்பல பொருள்கள் பிரம்மனிலிருந்து சிருஷ்டியாகின்றன என்று சொல்லுவதற்கில்லை; ப்ரளய காலத்திலும் ஒன்றாகி இல்லாமற் போவதற்கும் முடியாது. ஒரு கயிறானது, பாம்பாகத் தோன்றும்போதுகூட அந்தப் பாம்பானது கயிற்றின் வடிவத்தை விட்டுத் தனியாக இருப்பதில்லையல்லவா ? அதுபோலவே விழிப்பிலும் கனவிலும் தோன்றும் அனேக விதவிதமான உருவத்தை ஏற்றுக்கொள்ளும் பிரபஞ்சமுங்கூட அக்காலத்திலும் அத்விதீய ஆத்மனான சாக்ஷிஸ்வரூபத்தை விட்டிருப்பதில்லை.

81. இப்படிப் பார்க்கும்போது ஆத்மன் என்றென்றைக்கும் ஓரே ஸ்வரூபத்திலேயே இருக்கிறான்.

"मायाविनः सूत्रप्रसारणसमः सुषुप्तिस्वप्नादिविकासः
तदारूढमायाविसमश्च तत्स्थः प्राज्ञतैजसादिः।
सूत्रतदारूढाभ्यामन्यः परमार्थमायावी स एव
भूमिष्ठो मायाच्छन्नोऽदृश्यमान एव स्थितो यथा
तथा तुरीयाख्यं परमार्थतत्त्वम्"

என்று ஏழாவது மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது மயாவியானவன் வீசி எறியும் நூல் ஏணியைப் போல் ஆழ்ந்த தூக்கம், கனவு முதலிய நிலைகள் இருக்கின்றன. அந்த நூல் ஏணியில் ஏறும் வெறும் தோற்றத்திற்கு ப்ராக்யன், தைஜஸன் முதலிய ஆத்ம ரூபங்களை ஒப்பிடலாம். ஆனால் தன்னுடைய மாயா சக்தியால் மறைவாக நிலத்தின் மேலேயே நின்றிருக்கும் மாயாவியைப் போன்றவன் துரீயம் என்ற பரமார்த்தமான ஆத்ம தத்வம். அவஸ்தைகள் என்று சொல்லப்பட்ட மனநிலைகளிலாவது அல்லது அந்த அவஸ்தைகளிலுள்ள ஆத்ம ரூபமாவது உண்மையில் ஆத்மனைவிட்டுத் தனியாக இருப்பதே இல்லை.

82. ஆத்மன் தானாகவே இருந்துகொண்டு ஏன் இத்தகைய நாமரூப பிரபஞ்சத்தை, பெயர் உருவம் முதலியவற்றை உட்கொண்ட உலகைச் சிருஷ்டி செய்கிறான் என்று சிலர் கேட்கலாம்; ஆனால் இது கேட்கத்தக்க கேள்வியேயல்ல.

"न हि रज्ज्वादीनामविद्यास्वभावव्यतिरेकेण
सर्पाद्याभासत्वे कारणं शक्यं वक्तुम्" (I-9)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. கயிறு முதலியவை பாம்பு முதலியவற்றைப்போல் தோன்றுவதற்கு அவித்யையைத் தவிர வேறு காரணம் யாது? இதுபோலவே ஆத்மன் எக்காலத்திலும் ஆத்மனாகவே இருக்கிறான். அவித்யா த்ருஷ்டியிலிருந்து பார்க்கும் போது மாத்திரமே ஆத்மனானவன் பிரபஞ்சமாகத் தோன்றுகிறான். அவித்யா ஸ்வபாவத்தைத் தவிர இதற்கு வேறெந்தக் காரணமும் கிடையாது.

83. அவஸ்தாத்ரய ஆராய்ச்சியிலிருந்து ஏற்படுவது என்னவென்றால்,

"ज्ञस्वरूपाविशेषेऽपि इतरेतरव्यभिचारादसत्यत्वं
रज्ज्वादाविव सर्पधारादिविकल्पितभेदवत् ।
सर्वत्राव्यभिचाराज्ज्ञस्वरूपस्य सत्यत्वम् ।"

என்று ஆசாரிய சங்கரர் தமது மாண்டூக்கிய பாஷ்யத்தில் ஏழாவது மந்த்ரத்தில் விளக்குகிறார். சைதன்ய ஸ்வரூப மானது எக்காலத்திலும் ஒன்றாகவே இருந்த போதிலும் மற்ற ஸ்வரூபங்களெல்லாம் — அதாவது மனதை உட்புற மாகத் திருப்புவது, வெளிப்படையாகத் திருப்புவது முதலிய வையெல்லாம், ஒன்றையடையும்போது மற்றொன்று விட்டு விலகுகிறபடியால் அவையெல்லாம் அசத்யமேயாகும். விழிப்பு நிலையில் மனதானது பகிர் ப்ரக்யனாக விருக்கிறது; வெளியேயுள்ள பொருள்களைக் காண்கிறது; அப்போது அவை உள்ளதுபோல் தோன்றுகின்றன. கனவு நிலையில் அந்தர்முகமாக மனது ஆகிறது. அந்த நிலையில் அது தனக் குள் இருக்கும் பொருள்களைக் காணும் தன்மையுடையதாக விருக்கிறது. ஆழ்ந்த தூக்க நிலையில் இவ்விருவித ப்ரக்ஞை யும் இருப்பதில்லை. வேறெதையும் அறியாத தன்மையை அடைகிறது. அதனால் ஒவ்வொரு மனநிலையில் மாத்திரமே தோன்றும் இத்தகைய தன்மைகள் எவையுமே ஆத்மனுடைய ஸ்வரூபத்திற்கு உண்மையில் சேர்ந்தவையல்ல. இது போலவே, விழிப்பு, கனவு, ஆழ்ந்த தூக்கம் என்பவைகளுங் கூட ஆத்ம ஸ்வரூபத்துடன் உண்மையில் சேர்ந்தவையல்ல. இதிலிருந்து சுத்தமான சைதன்ய ஸ்வரூபம் மாத்திரமே பரமார்த்தமானது என்று ஏற்படுகிறது.

84. ஆத்மன் சைதன்ய ஸ்வரூபன் என்பதும்கூட ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் போய்விடுகிறதல்லவா என்றும் ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் நாம் எதையும் அறிவதில்லை என்பதே உண்மை யல்லவா என்றும் சிலர் வாதிக்கலாம். சங்கரர், தம்முடைய மாண்டூக்கிய பாஷ்யத்தில் ஏழாவது மந்த்ரத்தில் பின்வரு மாறு கூறுகிறார் :—

"सुषुप्ते व्यभिचरतीति चेन्न
सुषुप्तस्यानुभूयमानत्वात्"

ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் ஆத்ம சைதன்யமானது தன்னை விட்டு வேறு எங்கேயோ போகிறது என்று சொல்லுவதற்கில்லை. ஏனென்றால் ஆழ்ந்த தூக்கம் நம்முடைய அனுபவத்திற்கு உட்பட்டதாகவே இருக்கிறது. எந்த அனுபவத்திற்கு

ஆழ்ந்த தூக்கமானது உட்பட்டதாகிறதோ, அதுவே ஆத்ம சைதன்ய ஸ்வரூபம்.

85. ஆழ்ந்த தூக்க நிலையிலும் சைதன்யம், அதாவது அறிவு இருந்தபோதிலும், நாம் எதையும் அறியாமலிருப்பதற்குக் காரணம் என்னவென்றால், அந்த நிலையில் எல்லாம் பிராக்யனுடன் ஒன்றாகி விடுவதனால்தான்.

"अयं पूरुषः प्राज्ञेन आत्मना
सम्परिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नान्तरम्" (VI-3-21)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடத பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது இந்த புருஷன் ப்ராக்யனுடனே விலீனமாகிறபடியால், வேறில்லாமல் ஒன்றுபடுகிறபடியால் வெளியேயாவது, உள்ளேயாவது இருக்கும் வேறெதையும் அறியாமற் போகிறான். அதனாலேதான்,

'एकत्वमेवाज्ञानहेतुः' (IV-3-21)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடத பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு பரமாத்ம ஸ்வரூபத்துடன் ஒன்றாவதே வேறெதையும் அறியாமைக்குக் காரணம் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. மேலும் ப்ருகதாரண்யக உபநிடதம் பின்வருமாறு கூறுகிறது :—

"यद्वै तन्न विजानाति विजानन्वै तन्न विजानाति न हि
विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते ऽविनाशित्वान्न
तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्वि-
भक्तं यद्विजानीयात् ।" (IV-3-30)

அதாவது, அந்த நிலையில், அறியும் ஸ்வபாவத்தை உடையவனாகவிருந்துகொண்டே அறியாமல் இருக்கிறான். ஆனால், அவனைவிடத் தனியாய் பிரிந்ததாய் வேறே இரண்டாவது பொருள் எதுவும் இல்லை. இருந்தால்தானே அறியமுடியும்?

86. ஆத்மன் எப்படி ஆழ்ந்த தூக்கநிலையில் கேவல சைதன்ய ஸ்வரூபனாகவிருக்கிறானோ, பரிசுத்தமான அறிவு வடிவாகவே இருக்கிறானோ, அதுபோலவே; கனவிலும் விழிப்பிலுங்கூட, பரிசுத்தனாகவே இருக்கிறான். ஆனபோதிலும் அந்த இரண்டு நிலைகளிலும் அவனைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட

ப்ரபஞ்சமானது இருப்பதுபோல் காண்பதெல்லாம் தப்பாகத் தெரிந்து கொள்வதனுலேயேயாகும்.

"अन्यथा गृह्णतः स्वप्नो निद्रा तत्त्वमजानतः
विपर्यासे तयोः क्षीणे तुरीयं पदमश्नुते"

என்று பதினைந்தாவது மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. தப்பாக அறிவதையே ஸ்வப்னம் என்கி ரேம். அதனுல், கனவானுலும் சரி, விழிப்பானுலும் சரி, இரண்டையும் ஸ்வப்னம் என்றே சொல்லவேண்டும். தத்து வத்தை அறியாதிருப்பதையே 'நித்திரை' அல்லது தூக்கம் என்கிரேம். அதனுல் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை அறியாத நித்திரை, மூன்று அவஸ்தைகளிலும் இருக்கக்கூடும். இம் மூன்றில், ஆழ்ந்த தூக்கநிலையில் வெறும் தத்துவத்தை அறியத்தக்க சக்தி மாத்திரமே இருக்கிறது. விழிப்பிலும் கனவிலும் 'அன்யதாக்ரஹணம்' அதாவது தனக்கு வெளியே யுள்ளதுபோல் தோன்றும் இதர பொருள்களை அறிவதே முக்கியமாகவிருக்கிறது. ஆனுல் இதுவரை நாம் ஆராய்ச்சி செய்ததனுல் ஏற்படும் பகுத்தறிவைக் கொண்டு ஆலோசிப் போமாகில் ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் எவ்வித அஞ்ஞானமுமில்லை என்பது ஏற்படும். ஏனென்றுல் அங்கே இருப்பது ஞான ஸ்வரூபனை ஆத்மன் ஒருவனே. இது போலவே விழிப்பி லும் கனவிலுங்கூட அந்த ஆத்மன் ஒருவனே உண்மையாக இருப்பவன். அஞ்ஞானம் என்பதே இல்லாமற்போகும் போது அன்யதாக்ரஹணம் என்பதும் இல்லாமற் போகிறது. இப்படிப் பார்க்கும்போது ஆத்மனுக்கு, விழிப்பு, கனவு, ஆழ்ந்த தூக்கம் என்ற மூன்று நிலைகள் இருக்கின்றன என்று சொல்லுவதுங்கூட ஒருவிதத்தில் தப்பாக அறிவதேயாகும். அதனுல்தான் சுருதியில் "த்ரய: ஸ்வப்ந:" त्रयः स्वप्नाः என்று ஐதரேய உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது (I-12.) அதாவது இவை மூன்றுமே கனவுகள் என்று சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. அதனுல்தான் ஆத்மன் 'நித்திய நிரவஸ் தன்' அதாவது எக்காலத்திலும் எந்த மன நிலைக்குமே உட் படாதவன் என்பதே சித்தாந்தம்.

---

8. ஆத்மன் அஜன் அத்வயன்

87. ஆத்ம ஞானத்தைச் செம்மையாக அறிவதற்காக ஸ்ரீ கௌடபாதர் ஒரு சுலோகத்தை வரைந்திருக்கிறார்.

"अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा" (I-16)

அதாவது அனாதியான மாயையினால் கனவு காணும் ஜீவனானவன் எப்போது விழிக்கிறானோ, அப்போது அஜனும், தூக்கமற்றவனும், கனவற்றவனும், அத்வைதனும் ஆகியிருக்கும் துரீய ஆத்மனை அறிந்துகொள்வான் என்று மேற்கூறிய சுலோகம் சொல்லுகிறது. ஆத்மன் தூங்குவதில்லை, கனவு காண்பதில்லை என்பதை நாம் அவஸ்தாத்ரயத்ருஷ்டியிலிருந்து அறிந்து கொண்டிருக்கிறோம். ஆத்மன் அஜன் என்பதிலிருந்து ஜனனம் அல்லது பிறவி முதலிய மாறுபாடுகள் அற்றவன் என்றும் நாம் அறிகிறோம். அத்வைதன் என்பதிலிருந்து ஆத்மனுக்கு நிகரானது வேறெதுவுமில்லை என்பதும் இதிலிருந்தே சித்தியாகிறது. ஏனென்றால் ஆத்மனை விட்டுவிட்டு தனியாக தேசம், காலம், நிமித்தம் என்பவைகள் இல்லாமையாலும், தன்னில்தானே நிரவயனாகவும், நிர்க்குணனாகவும் ஆகியிருக்கிறபடியால் அவனுக்குப் பிறவி முதலிய மாறுபாடுகள் கிடையாது என்றும் ஏற்படுகிறது. இதே காரணத்திலிருந்தே ஆத்மனே அத்வைதன், தன்னைக்காட்டிலும் வேறேயான, தன்னைப் போன்ற ஆத்மாக்களாவது அல்லது தன்னைவிட விலக்ஷணமான, வேறுபட்ட தன்மைகளையுடைய ஆத்மாக்களாவது இல்லையென்றும் ஆத்மனில் எவ்விதமான வித்தியாசமும் கிடையாது என்றும் சித்தியாகிறது. ஆனபோதிலும் ஆத்மன் அஜன், அத்வயன் என்பதை, அதாவது பிறவியற்றவன், ஒப்பற்றவன், என்பதை இன்னும் சற்று செம்மையாக விளக்குவோம். அதற்காகவே இந்த அத்தியாயம் ஆரம்பிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

88. சாதாரணமாக மனிதர்கள் நினைப்பதெல்லாம் இதுவே: ''இந்த உலகத்திலுள்ள அனேக ஜீவர்களில் நானும் ஒருவன். உபாசனாரூபமான சாதனங்களைச் செய்து உடலிலிருந்து விலகியபிறகு பரமாத்ம ஸாயுஜ்யத்தை அடைவேன்.'' இது எந்த அளவுக்கு சரியானது என்பதை

ஆராய்ச்சி செய்வோம். சுருதியில் பிரபஞ்சமானது பரமாத்மனிடத்திலிருந்தே உண்டாயிற்றென்றும், ஜீவர்களும் பரமாத்மனிடத்திலிருந்தே பிறந்தார்களென்றும் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. தைத்திரீய உபநிடதத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்படுகிறது.

"सोऽकामयत बहुस्यां प्रजायेयेति स तपोऽतप्यत ।
स तपस्तप्त्वा इदं सर्वमसृजत । यदिदं किञ्च । (II-6)

அதாவது ஆத்மன் 'நான் அனேகமாவேனுக, பிறவி எடுப் பேனுக' என்று விரும்பினுன். அதன் பிறகு அவன் தவம் செய்தான். அவன் தவம் செய்தபிறகு இவற்றையெல்லாம் சிருஷ்டித்தான்.'' இதையே ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது :—

"यथा अग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्ति
एवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः... सर्व एव
आत्मानोव्युच्चरन्ति" (II-1-20)

அதாவது நெருப்பிலிருந்து பொறிகள் வெளிக்கிளம்புவது போல, இந்த பரமாத்மனிடத்திலிருந்து எல்லாப் பிராணி களும், எல்லா ஜீவாத்மாக்களும் வெளிக்கிளம்புகிறுர்கள். இதுவே முண்டக உபநிடதத்தில் பின்வருமாறு விளக்கப் பட்டிருக்கிறது :—

"यथाऽक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः
प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति" (II-1-1)

வீசி எரிந்து கொண்டிருக்கும் நெருப்பிலிருந்து உருவமுடைய பொறிகள் பரவுவதுபோல், இந்த அழிவற்ற பரமாத்மனிடத் திலிருந்தே ஜீவர்கள் போன்றவர் தோன்றுகின்றனர். இதிலேயே லயத்தையும் அடைகின்றனர்; மறைகின்றனர். இத்தகைய அனேக சுருதிகளும் இருக்கின்றன. இவையெல் லாம் ப்ரமாணமான அத்தாட்சி என்பதே உபாசகர்களுடைய மனப்பான்மை. இத்தகைய நம்பிக்கை சரியானதல்ல, ஏனென்ருல் ஆத்மனுனவன் கார்யஸ்வரூபன், அதாவது ஏதோ ஒரு காரணத்தின் பலனுக ஏற்படுபவன், என்று கற்பனை செய்யவும் முடியாது.

"अप्रत्याख्येयस्वभावत्वादेवाकार्यत्वमात्मनः" (II-37)

என்று ப்ரம்ம சூத்திரபாஷ்யத்தில் ஆத்மனுடைய தன்மை இத்தகையது என்று வர்ணிக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மன் எக்காலத்திலாவது இருந்ததில்லை என்று சொல்லவே முடியாது. அதுவே ஆத்மனுடைய ஸ்வபாவம், ஆத்மனுடைய இயற்கையான தன்மை. அதனுல் ஆத்மன் பிறக்கிருன் என்று சொல்லுவதற்கில்லை. அதுபோலவே ஆத்மனுக்கு நாசம் என்பது கிடையாது. ஏனென்ருல் அப்படிக் கற்பனை செய்வதற்குங்கூட ஆத்மனே வேண்டியதாகிறது.

"सर्वं हि विनश्यद्विकारजातं पुरुषान्तं विनश्यति ।
पुरुषो विनाशहेत्वभावादविनाशी विक्रियाहेत्व भावाच्च
कूटस्थनित्यः अत एव नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः" (I-1-4)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது எல்லாக் காரியம் என்பது, அதாவது ஒன்றிலிருந்து மற்ருென்று உண்டாவதென்பது புருஷன் வரைக்குமே ஏற்படுவதால், அத்தகையவையே நாசமாகக்கூடும். புருஷனுக்கு நாசத்தை விளைவிக்கக்கூடிய காரணம் எதுவுமில்லாதபடியால், அவன் அவிஞசியாகிருன். நிரவயவனுன அவனில் எவ்வித விகாரத்திற்கும், அதாவது மாறுபாட்டிற்கும் காரணம் எதுவும் இல்லாமையால், அவனைக் கூடஸ்த நித்தியனென்றும், என்றைக்கும் எவ்விதத்திலும் மாறுபடுபவன் அல்லன் என்றும் சொல்லுகிருேம். அதனுலேதான் அவன் எக்காலத்திலும் பரிசுத்தன். ஞானஸ்வரூபமானவன், முக்திஸ்வரூபமுமானவன்,

"स वा एष महानजः आत्माऽजरोऽमरो
ऽमृतोऽभयो ब्रह्म" (IV-4-25)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதனுல்தான் ஜீவன் பிறக்கிருன் என்று சொல்லுவது சரியல்ல. அதனுல் ஜீவன் உபாசனையால் முக்தியடைகிருன் என்று சொல்லுவதும் சரியல்ல. இதுபோலவே மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தில் ஏழாவது மந்த்ரம் சொல்லுகிறது.

"प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं"

இந்தச்சுருதியும் ஆத்மன் எவ்விதமான ப்ரபஞ்ச சம்பந்தமும் அற்றவன் என்று விளக்குகிறது. அவஸ்தாத்ரய பரீக்ஷையிலிருந்தே இது சித்தமாகியிருக்கிறபடியால் சேதன அசேதன

ரூபமாயுள்ள ப்ரபஞ்சமானது, அதாவது உயிர் உள்ளதும், உயிர் அற்றதும், இரண்டையும் அடக்கியுள்ள உலகமானது பரமாத்மனிடமிருந்தே பிறந்திருக்கிறது என்று சொல்லுவதும் சரியல்ல.

89. இப்போது சிலருக்கு ஒரு சந்தேகம் ஏற்படலாம். உலகமானது ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களால் உள்ளது என்று நாம் நிரூபிக்கத்தக்கதாகவிருக்கிறது. இங்கே பற்பல கர்த்ரு-போக்த்ரு, அதாவது ஒரு காரியத்தைச் செய்து அதன்பலனை அடையும் ஜீவாத்மாக்கள் பலர் இருக்கிறுர்கள் என்பதும் நம் அநுபவத்திலிருக்கிறது. சுருதியும்கூட ஆகாசம் முதலியவற்றை உட்கொண்ட ப்ரபஞ்சமானது பரமாத்மனிடமிருந்தே தோன்றி, அவனிடமே இருந்து அவனிடத்திலேயே லயம் அடைகிறது, என்றும் சொல்லுகிறது. பரமாத்மனிடமிருந்தே ஜீவர்கள் பிறக்கிறுர்கள் என்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இத்தகைய ப்ரமாணங்களையெல்லாம் அப்புறப்படுத்துவது சரியா? இத்தகைய சந்தேகம் சிலருக்கு ஏற்படலாம். ஆனுல் இவற்றையெல்லாம்விட நம்முடைய அநுபவமே மிகவும் மேன்மையானது. அத்தகைய அநுபவத்திற்கும் சுருதியில் ஆத்மன் அஜன், அத்வயன் என்பதற்கும், 'தத்வமஸி' என்று ப்ரம்ம—ஆத்ம—ஐக்கியத்தை போதிக்கும் வேத மந்திரத்திற்கும் எவ்வித விரோதமும் இல்லை. அதனுல் தான் ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்கள் பரமாத்மன் விஷயத்தில் ப்ரமாணங்களல்ல. அவற்றை விவகாரங்களுக்கு மாத்திரம் ஒப்புக்கொள்வதில் எந்தவிதமான தவறுதலுமில்லை. ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் முதலியவை எல்லாமே அவித்யையை அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்று இருக்கிற விஷயத்தை முன்னமே விளக்கிக் காட்டியிருக்கிறோம். ஆதலால் பிரபஞ்ச உத்பத்தியையாவது ஜீவ உத்பத்தியையாவது கூறும் சுருதிகளெல்லாமே உத்பத்தியை விளக்குவதற்காக ஏற்பட்டவையல்ல வென்றே அறியவேண்டும்.

90. சுருதியில் பிரபஞ்சத்தின் உத்பத்தியைப் பற்றிச் சொல்லும் வாக்கியங்களில் தாத்பர்யம் இல்லை என்பது உண்மையாகில், அதை ஏன் சுருதி கூறவேண்டுமென்றும், ஏன் சுருதியானது பற்பல ஜீவாத்மாக்களின் உத்பத்தியைப் பற்றியும் சொல்லவேண்டும் என்றும் சிலர் கேட்கலாம். இதற்குப் பதில் மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

"मृल्लोहविस्फुलिङ्गादिदृष्टान्तोपन्यासैः
सृष्टिर्या चोदिता प्रकाशिता कल्पिता
अन्यथान्यथाच, स सर्वः सृष्टिप्रकारो
जीवपरमात्मैकत्वबुद्ध्यवताराय उपायः" (III-15)

மண்ணிஞல் செய்யப்பட்டதெல்லாம் மண்ணை அறிவதாலேயே தெரிந்துவிடுகிறபடியால், அதுபோலவே, ஆத்மனை அறிவதனுலேயே உலகம் எல்லாவற்றையுமே முற்றிலும் அறிந்தது போலாகும். ஏனென்ருல், எந்தக் காரியமும் அதன் காரணத்தைவிட தனியாக இருப்பதில்லை. சாந்தோக்கிய உபநிடதத்திலும்,

"वाचारम्भणं विकारो नामधेयं
मृत्तिकेत्येव सत्यम्" (VI-1-4)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது எப்படி மண்ணே பற்பல பாண்டங்களாகிறதோ, அதுபோலவே, எப்படி அத்தகைய பொருள்களெல்லாம் வெறும் பெயரில் மாத்திரம் வேறுபடுகின்றனவோ, அப்படியே காரியமான ஜகத்தும்கூட காரணமான ஆத்மனை விட்டு வேறே அல்ல என்று ஏற்படுகிறது. மற்றவையெல்லாம் வெறும் தோற்றம் மாத்திரமே, வெறும் பெயர் மாத்திரமே என்றும் ஏற்படுகிறது. இதையே ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு விளக்கப் பட்டிருக்கிறது.

"क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा 'ममैवांश' इति च
श्रूयते स्मर्यते चेति चेत्... । न ।
एकत्वप्रत्ययार्थपरत्वात् । अग्नेर्हि
विस्फुलिङ्गोऽग्निरेव इत्येकत्वप्रत्ययार्हो
दृष्टो लोके । तथा चांशोऽशिना एकत्वप्रत्ययार्हः । (II-1-20)

அதாவது நெருப்பிலிருந்து வரும் பொறிகளுங்கூட நெருப்பேயாகிறபடியால், ஒரு அம்சம் அல்லது பாகமானது எதிலிருந்து வருகிறதோ அதே தன்மையாகிறபடியால், ஜீவ பரமாத்மா ஐக்கியத்தை உறுதியாக நாம் அறியும் பொருட்டு மேற்கூறிய உதாரணம் கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஜீவன் பரமாத்மனுடைய அம்சம் என்று கீதையில் விளக்கப் பட்டிருக்கிறது. அதுபோலவே ஜீவ உத்பத்தி வாக்கியங்

களெல்லாம் ஜீவ பரமாத்ம ஐக்கியத்தை விளக்குவதற் காகவே ஏற்பட்டவை.

91. இது இப்படியானால் உலகத்தில் பற்பல ஜீவர்கள் இருப்பதுபோல் தோன்றுகிறார்களல்லவா, அதற்கு என்ன கதி என்று சிலர் கேட்கலாம். இதற்கு சூத்திர பாஷ்யத்தில் பதில் கிடைக்கிறது.

''बुद्ध्याद्युपाधिनिमित्तं त्वस्य प्रविभागप्रतिभानमाकाशस्येव घटादिसंबन्धनिमित्तम्'' (II-3-17)

ஆத்மன் ஒருவனே யானபோதிலும் புத்தி முதலிய உபாதி களை நிமித்தமாகக் கொண்டு அனேக ஜீவர்களாகத் தோன்று கிறான். ஆகாசம், அல்லது இடம் என்பது ஒன்றேயான போதிலும் பானைக்குள் இருக்கும் இடம் என்றும் வீட்டிற்குள் இருக்கும் இடம் என்றும் நாம் பிரிவினை செய்கிறோமல்லவா?

''आत्मा ह्याकाशवज्जीवैर्घटाकाशैरिवोदितः।
घटादिवच्च सङ्घातैर्जातावेतन्निदर्शनम्'' (III-3)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இடம் அல்லது ஆகாசம் என்பதிலேயே பற்பல மட்பாண்டங் கள் தென்படுகின்றன. அதுபோலவே ஆத்மனிலே ஜீவர்கள் தென்படுகிறார்கள். ஒவ்வொரு பானைக்குள்ளேயும் தனித் தனியாக ஆகாசம் இருப்பதுபோல் ஒவ்வொரு ஜீவனிலும் தனித்தனியான ஆத்மன் உள்ளதுபோல் தென்படுகிறது. இடம் என்பதில் பானைகள் ஒன்றொன்றாக உண்டாவதுபோல் ஆத்மனில் உடல், இந்திரியம் முதலியவை ஒன்று சேர் கின்றன. காரியமானது காரணத்தைவிட வேறல்ல என்ற விதிப்படி ஜீவர்களும் உடல் இந்திரியம் முதலியவற்றின் ஒன்று சேர்ப்பும், இவற்றிற்கெல்லாம் காரணமாயுள்ள ஆத்மனை விட்டுத் தாமாகவே வேலை செய்வதில்லை என்பதை விளக்கு வதற்காகவே சுருதியில் உத்பத்தி முதலியவை விளக்கப் பட்டிருக்கின்றன. கனவில் அனேக ஜீவர்களும் அவர் களுடைய உடல், இந்திரியங்கள் முதலியவற்றின் ஒன்று சேர்ப்பும் உள்ளதுபோல் தோன்றுகிறது. ஒரு மாயாவி யானவன் உண்டாக்கும் அனேக ஜீவர்களும் அதுபோலவே தோன்றலாம். அதனால்தான் மாண்டூக்கிய காரிகையில் கீழ்க்கண்ட இரண்டு வாக்கியங்கள் காணப்படுகின்றன :—

''यथा स्वप्नमयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च'' ॥ (IV-68)
''सङ्घाताः स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविसर्जिताः'' (III-10)

அதாவது கனவைப்போலவே விழிப்பிலும் அனேக ஜீவர்கள் பிறப்பதையும் இறப்பதையும் கண்டபோதிலும் அவை எல்லாமே பாரமார்த்திக அனுபவம் என்று சொல்லுவதற்கில்லை. விழிப்பு, கனவு என்ற இரண்டுமே, எல்லா விதத்திலும் ஒரே அந்தஸ்து உடையதே என்பதை முன் அத்தியாயத்திலேயே விளக்கியிருக்கிறோம்.

92. ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் விளங்கும் ஆத்மனே உலகம் தோன்றுவதற்கும் மறைவதற்கும் காரணமாக இருக்கிறான் என்று சுருதி சொல்லுகிறது. இங்கு நாம் கவனிக்கவேண்டிய தத்துவம் ஒன்று இருக்கிறது. முன்னமே நாம் விளக்கியிருக்கிறது போலவே விழிப்பும் கனவும் இரண்டுமே மித்யையாகிறபடியால் அங்கே தோன்றும் பிரபஞ்சமானது பிறக்க வேண்டியதுமில்லை; லயமாக வேண்டியதுமில்லை. இதை அறிந்தவர்கட்கு ஆத்மன் எக்காலத்திலும் நிஷ்ப்ரபஞ்சனாகவே இருக்கிறான்.

''प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः ।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः'' ॥ (I-17)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது துவைதமென்பதெல்லாம் மாயை மாத்திரமே. அத்வைதமென்பதே பரமார்த்தம். ஆனபோதிலும் ப்ராக்யனிலிருந்தே உலகமானது பிறக்கிறது என்று சொல்லுபவர்களும் கயிறானது பொய்த்தோற்றமாகிய பாம்பிற்கு காரணமாவதுபோல், ஆத்மனானவன் உலகக் கற்பனைக்கு அவகாசமாக விருக்கிறான் என்று நினைப்பதுங்கூட நம்முடைய புத்தியைக் கொண்டே யாகும்.

93. ஆத்மன், அஜன், அத்வயன் என்பதே சித்தாந்தமான போதிலும், சுருதியில் ஜகத் சிருஷ்டி முதலியவை கூறி இருப்பதெல்லாம் சாதாரண ஜனங்கள் அறிந்துகொள்வதற்காகவே யாகும்.

''उपलम्भात्समाचारादस्तिवस्तुत्ववादिनाम् ।
जातिस्तु देशिता बुद्धैरजातेस्त्रसतां'' । (IV-42)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது துவைத ப்ரபஞ்சம் தென்படுகிறபடியாலும், வர்ணாச்ரமதர்மங்கள் ஆசாரத்தில் இருந்து வருவதாலும் அவையெல்லாம் உண்மையாகவே இருக்கின்றன வென்று அறிந்து கொண்டிருக்கும்வரை இந்த ஜகத்தும் ஜன்மமும் உண்டு என்றே அத்வைதிகள் கூறுகிறார்கள்.

"तां गृह्णन्तु तावत्। वेदान्ताभ्यासिनां तु स्वयमेव
अजाद्वयात्मविषयो विवेको भविष्यतीति ।
न तु परमार्थबुद्ध्या'' (IV-42)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது மேற்கூறியதை ஜனங்கள் முதலில் கிரகித்துக் கொள்வார்களாகில், வேதாந்த அப்பியாசத்தினால் ஆத்மன், அஜன், அத்வயன் என்பதைத் தமக்குத் தாமே அறிவார்கள் என்றே இவ்விதமாக ஜகத் ஜன்மத்தை அவர்கள் போதித்திருக்கவேண்டும் என்பது தெளிவாகிறது.

''उपासनाश्रितो धर्मो जाते ब्रह्मणि वर्तते'' (III-1)

என்றும் மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. உபாசனையைப்பற்றி விளக்கியிருப்பதெல்லாம்கூட நடுத்தரமான அதிகாரிகளின்மேல் கருணை கூர்ந்தே என்பதை நாம் அறியவேண்டும். உபாசனை செய்யப்படும் பரம்பொருள் என்றும் அதை வழிபடும் உபாசகன் என்றும் அத்தகைய உபாசனையால் ஒருவன் சாக்ஷாத்காரமடைந்து வெளிச்ச மார்க்கம் முதலியவற்றால் சென்று பிரம்மனை அடைகிறான் என்பதும்கூட அவித்யா திருஷ்டியிலிருந்தேயாகும்.

मरणे सम्भवे चैव गत्यागमनयोरपि ।
स्थितौ सर्वशरीरेषु चाकाशेनाविलक्षणः'' (III-9)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது ஜீவர்கள் இறப்பது, பிறப்பது, சரீரத்தில் இருப்பது இவையெல்லாம் குடம் முதலியவற்றை நிமித்தமாகக் கொண்டு ஆகாசம் பிரிவினையடைந்ததாகவென்று எண்ணுவது போலவே என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

94. ஆத்மனுக்கு எவ்வித மாறுபாடும் கிடையாது; உலகு உள்ளது என்று சொல்லுவதற்குமில்லை.

''सतो हि जन्म युज्यते न तु तत्त्वतः'' (III-27)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதை விளக்கும் பாஷ்யம் பின்வருமாறு கூறுகிறது :—

''सतो हि विद्यमानात्कारणान्मायानिर्मितस्य
हस्त्यादिकार्यस्येव जगज्जन्म युज्यते । नासतः
कारणात् । न तु तत्त्वतः एव आत्मनो जन्म
युज्यते । अथवा सतो विद्यमानस्य वस्तुनो
रज्ज्वादेः सर्पादिवन्मायया जन्म युज्यते ।
न तु तत्त्वतो यथा तथाऽग्राह्यस्यापि सत एवात्मनो
रज्जुसर्पवज्जगद्रूपेण मायया जन्म युज्यते ।
न तु तत्त्वत एव अजस्यात्मनो जन्म'' (III-27)

அதாவது மாயாவியால் நிர்மாணம் செய்யப்பட்ட ஒரு யானையானது பிறப்பதுபோல் மாயை என்பதைக் காரண மாகக் கொண்டே ஜகத்தும் பிறக்கிறது என்று நாம் சொல்லு கிறோம். மேலும் கயிறு முதலிய உள்ள வஸ்துக்களே பாம்பு முதலியவற்றைப்போல் தோன்றுவதுபோலவே அத்ருச்யனும் அஜனும் ஆன, அதாவது கண்ணால் பார்க்க முடியாததும் பிறவியற்றதுமான, நிஜமாகவே இருந்துகொண்டிருக்கும் ஆத்மனிலிருந்தே ஜகத்தானது மாயையால் பிறவி எடுக்கிறதேயொழிய உண்மையாகவே பிறவி எடுப்பதில்லை. இதுதான் வேதாந்தத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கும் 'சத்கார்ய வாதம்'

''नेह नानास्ति किञ्चन'' (II-1-11)

95. என்று கடோபநிடதம் சொல்லுகிறது. இங்கு எவ்விதமான பிரிவினையும் கிடையாது என்று உபநிடதம் கூறுகிறது.

''इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते'' (II-5-19)

என்றும் ப்ருகதாரண்யகம் சொல்லுகிறது. அதாவது பரமேசுவரன் அவித்யையுடன் கூடிய அறிவு முதலியவற்றால் பற்பல விதமாகத் தோன்றுகிறான் என்று சொல்லுகிறது. இதுபோலவே,

''अजायमानो बहुधा विजायते'' (III-13)

என்று தைத்திரிய ஆரண்யகம் கூறுகிறது. பிறவி எடுக்காமலேயே பற்பலவாகப் பிறக்கிறான் என்கிறது. இத்தகைய சுருதிகள் ஆத்மன் அஜன் என்றும் அத்வயன் என்றும் மாயையினாலேயே பிறவி எடுப்பதுபோல் தோன்றுகிறான் என்றும் விளக்குகின்றன.

''अविद्याकल्पितेन च नामरूपलक्षणेन
रूपभेदेन व्याकृताव्याकृतात्मकेन
तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीयेन ब्रह्म
परिणामादिसर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते'' (II-1-27)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் ஆசாரிய சங்கரர் கூறுகிறார். அதாவது பிரம்மன் எவ்வித மாறுபாடுமற்றதாக விருந்தபோதிலும் அவித்யையால் கற்பனை செய்யப்பட்ட பெயர் உருவம் முதலியவைகள் வ்யாக்ருதமாகவும் அவ்யாக்ருதமாகவும், தெரிந்தும் மறைந்தும், இருக்கிறபடியால் பரிணமித்தல் முதலிய விவகாரங்கட்கு விஷயமாகிறது. அத்தகைய பெயர், உருவம் முதலியவை எல்லாம் ஆத்மனே என்றாவது ஆத்மனைத் தவிர வேறே என்றாவது சொல்லுவதற்கே யில்லை. இதைப்பற்றி ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது :—

''सर्वज्ञस्येश्वरस्यात्मभूत इवाविद्याकल्पिते
नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये
संसारप्रपञ्चबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य माया
शक्तिः प्रकृतिरिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्येते'' (II-1-14)

அதாவது ஸர்வக்ஞனை ஈசுவரனுடைய ஸ்வரூபமே என்று சொல்லுவதுபோல் அவித்யையால் கற்பனை செய்யப்பட்ட பெயர், உருவம் முதலியவைகளே ஈசுவரனுடைய மாயை, சக்தி, ப்ரக்ருதி என்ற பெயரை சுருதியிலும் ஸ்மிருதியிலும் கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆத்மனிலிருந்தே உலகம் பிறந்தது என்று சொல்லும்போது இந்த மாயை என்பதையே எடுத்துக்கொண்டு விவகாரம் செய்கிறோம். இப்படிச் செய்துங்கூட அவித்யா திருஷ்டியிலிருந்து செய்யும் விவகாரமே ஆகிறது.

"यदा तु परमार्थदृष्ट्या परमात्मतत्त्वात्
श्रुत्यनुसारिभिः अन्यत्वेन निरूप्यमाणे
नामरूपे मृदादिविकारवत् वस्त्वन्तरे तत्त्वतो
न स्तः, सलिलफेनघटादिविकारवदेव
तदा तदपेक्ष्य, 'एकमेवाद्वितीयं'
'नेह नानाऽस्ति किञ्चन'
इत्यादि परमार्थदर्शनगोचरत्वं प्रतिपद्यते" (III-5-1)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. பரமார்த்த த்ருஷ்டியிலிருந்து சுருதியை அனுசரித்து விசாரிப்போமாகில் பெயர், உருவம் முதலியவை எல்லாம் பரமார்த்த தத்துவத்தைவிட வேறுபட்டதாக இருக்கிறதா என்பதை நாம் பரிசீலனை செய்வோமாகில், நீர்மேல் தோன்றும் நீர்க்குமிழ், மட்பாண்டம் முதலியவற்றைப் போல் அவைகள் தென்படுவதற்குமுன் தனியாக இல்லாமையால், அவை இல்லவே இல்லை என்பது நிச்சயமாகிறது. உள்ளது ஒன்றே, அத்விதீயமானது. இங்கு நானாவிதமானது எதுவும் கிடையாது என்ற பரமார்த்த ஞான விவகாரம் உண்டாகிறது.

96. சித்தாந்தம் என்னவென்றால்,

"न कश्चिज्जायते जीवः सम्भवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किञ्चिन्न जायते" (III-48)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகையில் சொல்லியிருப்பதே யாகும். அதாவது எந்த ஜீவனும் பிறவி எடுப்பதில்லை. அஜனாகவும் அத்வயனாகவும் இருக்கும் அவனுக்குப் பிறவி எடுக்க எவ்வித மான காரணமும் இல்லை. எந்தப் பிரம்மனில் சற்றேனும் பிறப்பது என்பதே இல்லையோ, அந்த அஜனும் அத்வயனு மான பிரம்மனே எல்லாவற்றிற்கும் மேன்மையான சத்திய மாகும்.

9. ஆத்மஞானத்திற்கு ஏற்ற சாதனங்களும் அவற்றின் பலனும்

97. ஆத்மன் உள்ளது ஒருவனே. ஆனபோதிலும் அதைக் கண்டு அறிபவனை 'ப்ரமாத்ரு' என்றும், அப்படிக் கண்டு அறிந்துகொள்ளப்படுபவன் பிறவி, இறப்பு முதலிய வற்றிலிருந்தும் எல்லா விதமான தோஷங்களிலிருந்தும் விலகியவனை பரமாத்மனென்றும், இத்தகைய பிரிவினைகளை யெல்லாம் நாம் அவித்யா நிலையில் இருக்கும்வரை ஆத்மனி லேயே கற்பனை செய்கிறோம்.

"अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात्प्राक्प्रमातृत्वमात्मनः
अन्विष्टः स्यात्प्रमातैव पाप्मदोषाविवर्जितः" (I-1-4)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு ஆசாரியர் ஒரு பழமொழியை மேற்கோளாகக் கொடுக் கிறார். இந்தப் பழமொழியானது பரமாத்மனைக் கண்டு அறிந்துகொண்ட பிறகு நாம் முதலில் எதை 'ப்ரமாத்ரு' என்று அறிந்தோமோ, அதுவே கடைசியில் 'பரமாத்மன்' ஆகிறது என்பதை விளக்குகிறது. அதனால்தான் ஞானத்தை அடைவதற்குமுன் சாதனங்களைச் செய்யவேண்டும் என்று சுருதியிலும் ஸ்மிருதியிலும் விதிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அத்த கைய ஞானத்தை அடைவதற்குக் கர்மம், உபாசனை, ச்ரவ ணம் அல்லது வேதம் சொல்லுவதைக் கேட்பது முதலியவை களெல்லாம் சாதனமாகும்.

"विद्यासंयुक्तं नित्यमग्निहोत्रादि विद्याविहीनं
चोभयमपि मुमुक्षुणा मोक्षप्रयोजनोद्देशेनेह
जन्मनि जन्मान्तरे च प्राग्ज्ञानोत्पत्तेः कृतं
यत्तद्यथासामर्थ्यं ब्रह्माधिगमप्रतिबन्धकारणोपात्त-
दुरितक्षयहेतुत्वद्वारेण ब्रह्माधिगमकारणत्वं
प्रतिपद्यमानं श्रवणमननश्रद्धातात्पर्याद्यन्तरङ्ग-
कारणापेक्षं ब्रह्मविद्यया सहैककार्यं भवति" (IV-1-18)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது சில உபாசனைகள் வைதிக கர்மங்களை அங்கமாக

கொண்டவையாக விருக்கின்றன. அக்னிஹோத்திரம் முதலிய கர்மங்களை உதாரணமாக எடுத்துக் கொள்ளலாம். அவற்றுடன் சேர்ந்தோ, அல்லது தனியாகவோ உபாசனை செய்வோமாகில், இந்த ஜன்மத்திலேயே அல்லது வேறே ஏதாவது முன்னாலேயே எடுத்த ஏதோ ஒரு ஜன்மத்தில் நாம் செய்திருப்போமாகில், அது தன்னுடைய சக்திக்குத் தகுந்ததுபோல் ஞானத்திற்கு இடையூறாக உள்ள பாபங்களை யெல்லாம் விலக்கி ப்ரம்ம ஞானம் ஏற்படுவதற்குக் காரண மாகிறது. அதன் பிறகு ச்ரவணம், மனனம், சிரத்தை, வேதத்தின் தாத்பர்யத்தை அறிதல் முதலிய அந்தரங்க சாதனங்களை அனுஷ்டானம் செய்து வருவதனால் அவற்றின் பயனாக ப்ரம்ம ஞானம் ஏற்பட்டு மோக்ஷம் கிடைக்கிறது.

98. வேதத்தில் விதிக்கப்பட்ட யக்யம், தானம், தபஸ், முதலியவையெல்லாம் ஞானத்திற்குக் காரணமாகின்றன என்பது கீழ்க்கண்ட வாக்கியத்திலிருந்து விளங்குகிறது.

"तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति
यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन" (IV-4-22)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதம் கூறுகிறது. இதையே சங்கராசாரியர் தம்முடைய சூத்திர பாஷ்யத்தில் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் :

विविदिषासंयोगाच्चैषामुत्पत्तिसाधनभावोऽवसीयते" (III-4-26)

ஒருவனை 'விவிதிஷுன்' அல்லது 'அறிய விரும்புகிறவன்' என்று சொல்லுவதிலிருந்தே, இவையெல்லாம் ஞான உற்பத்திக்குக் காரணம் என்றே நிச்சயிக்கவேண்டியிருக்கிறது. மேலும் பகவத்கீதை பாஷ்யத்தில் ஆசாரியர் பின்வருமாறு சொல்லுகிறார் :—

"निःसङ्गतया द्वन्द्वप्रहाणपूर्वकं
ईश्वराराधनार्थे कर्मयोगे" (II-39)

அதாவது கர்மத்துடன் பற்றுவைக்காமல், 'த்வந்தவங்கள்' அதாவது நன்மை, தீமை முதலிய இரட்டையாகத் தோன்றுவதிலிருந்து, மீறியுள்ளதாகிய சம நிலையை உட்கொண்டதாகிய ஈசுவரனுடைய ஆராதனை என்றே நாம் செய்யும்

கர்மத்தை யோகம் என்றும் சாதனை என்றும் கூறலாம் என்பதேயாம்.

99. கர்மயோகமானது அந்தக்கரணத்திலிருக்கும் காமம் முதலிய தோஷங்களை விலக்கி அதைச் சுத்தி செய்கிறது.

"योगिनः कर्मकुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये" (V-II)

என்று பகவத்கீதையில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் கர்மம் என்று இங்கே சொல்லியிருப்பது வேதத்தில் சொல்லியுள்ள அக்னி ஹோத்திரம் முதலியவைகளாக இருக்க வேண்டும் என்ற நியமம் இல்லை. ஆச்ரம கர்மம், அதாவது க்ருஹஸ்தாச்ரமம், முதலியவற்றைச் சார்ந்த கர்மங்கள் இல்லாதவர்கட்கும்கூட ஆத்ம ஞானம் கிடைக்கக்கூடும் என்று சுருதியும் ஸ்மிருதியும் கூறுகின்றன.

रैक्वावाचक्नवीप्रभृतीनामेवंभूतानामपि
ब्रह्मवित्त्वश्रुत्युपलब्धेः" (III-4-36)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது ரைக்வ வாசக்னவி முதலியவர்கள் சிறந்த ப்ரம்ம ஞானிகள் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. மேலும்,

"संवर्तप्रभृतीनां च नग्नचर्यादियोगादनपेक्षिताश्रम-
कर्मणामपि महायोगित्वं स्मर्यत इतिहासे" (III-4-37)

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் கூறப்பட்டிருக்கிறது. சம்வர்த்தனம் முதலியவர்கள் ஆச்ரம கர்மமில்லாமலேயே மகா யோகிகளாக இருந்தார்கள் என்று இதிஹாசம் சொல்லுகிறது. சூத்திர பாஷ்யத்தில் மேலும் பின்வருமாறு சொல்லப்படுகிறது :—

"पुरुषमात्रसंबन्धिजपोपवासदेवताराधनादि-
धर्मविशेषैरनुग्रहो विद्यायाः संभवति" (III-4-38)

அதாவது எல்லா மனிதர்களுக்குமே பொதுவாக சொல்லப்பட்ட ஜபம், உபாசனை, தேவாராதனை ஆகிய ஒவ்வொன்றும் ஞானத்திற்குச் சகாயமாகலாம். பூர்வ ஜன்மங்களில் செய்த கர்மங்களின் பலனாகவும் ஞானம் உண்டாகலாம்.

"तथा च स्मृतिः- 'अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्' - इति जन्मान्तरसंचितानपि संस्कारविशेषाननुग्रहीतृन्विद्यायां दर्शयति" (III-4-38)

என்றும் ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யம் கூறுகிறது. அதாவது அனேக ஜன்மங்களில் பக்குவமடைந்தவனாய் அதனால் பரம கதியை அடைந்துகொள்கிறான் என்ற கீதை வாக்கியத்திலிருந்து ஜன்மாந்தர சம்ஸ்காரமும் ஞானத்தையடைவதற்குக் காரணமாகிறது என்பதை விளக்குகிறது.

"येषां पुनः पूर्वकृतसंस्कारवशाद्विदुरधर्मव्याधप्रभृतीनां ज्ञानोत्पत्तिस्तेषां न शक्यते फलप्राप्तिः प्रतिषेद्धुं ज्ञानस्यैकान्तिकफलत्वात्" (I-3-38)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது விதுரன், தர்மவ்யாதன் முதலியவர்கள் ஜன்மாந்திரத்திலேயே ஞானப்ராப்திக்கு ஏற்றவர்களாகிவிட்டபடியால், வேத கர்மங்களைச் செய்வதற்கு அதிகாரமில்லாதவர்களாக இருந்தபோதிலும் அதன் பலனாகிய மோக்ஷப்ராப்தியை அடைந்தார்கள் என்பதை யாரும் சற்றேனும் மறுத்துக் கூற முடியாது. ஏனென்றால் ஞானத்தின் பலனாக மோக்ஷம் ஏற்பட்டே தீருகிறது.

"श्रावयेच्चतुरो वर्णान् इति चेतिहासपुराणाधिगमे चातुर्वर्ण्यस्याधिकारस्मरणात्"

என்று சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, 'நான்கு வர்ணங்களுக்கும் இதை விளக்குவாயாக' என்று சாந்தி பர்வத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்பதிலிருந்து எல்லாருக்குமே இதிஹாஸ புராணங்களை அறியவேண்டும் என்று சுருதி சொல்லுகிறது. அதனால் வைதிக கர்மத்தைச் செய்யாதவருங்கூட ஞானத்திற்கு அதிகாரமுடையவர்கள் என்று ஏற்படுகிறது.

100. ஞான சாதனமான கர்மங்கள் அநேகவிதமாக இருக்கின்றன.

"न ह्यग्निहोत्रादीन्येव कर्माणि । ब्रह्मचर्यं
तपः सत्यवदनं शमो दमो अहिंसेत्येवमादीन्यपि
कर्माणीतराश्रमप्रसिद्धानि विद्योत्पत्तौ
साधकतमान्यसङ्कीर्णानि विद्यन्ते
ध्यानधारणादिलक्षणानि च" (I-11)

என்று தைத்திரிய உபநிடத பாஷ்யம் சொல்லுகிறது. அதாவது அக்னிஹோத்திரம் மாத்திரமே கர்மம் என்று நாம் சொல்லுவதற்கில்லை. பிரம்மசர்யம், தபஸ், சத்தியத்தையே சொல்லுவது, சமம், தபம், அஹிம்ஸை என்பவையும் மற்ற இவை போன்றவற்றையும் கர்மம் என்றே சொல்லலாம். த்யானம், தாரணம் முதலியவைகளுமிருக்கின்றன. இவற்றையெல்லாம் கிருஹஸ்த ஆச்ரமத்தில் மாத்திரமேயல்லாமல், மற்ற ஆச்ரமங்களிலுங்கூட அனுஷ்டானம் செய்து வரலாம். இவற்றில் எவ்விதமான ஹிம்ஸை, அதாவது பிறருக்குத் துன்பம் விளைவித்தல் என்பது கலந்திருப்பதில்லை. ஞானத்தை அடைவதற்கு அவை அக்னிஹோத்திரம் முதலியவற்றைக் காட்டிலும் மேன்மையான சாதனங்களாகவே இருக்கின்றன.

''तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः
समाहितो भूत्वात्मन्येवात्मानं पश्यति'' (IV-4-23)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. மேற்கூறிய சுருதியில் சமம், தமம் முதலியவை ஞான சாதனங்கள் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன.

101. ஞானம் உண்டான உடனே முக்தி ஏற்படுகிறது என்பது ப்ருகதாரண்யக வாக்கியத்திலிருந்து தெரிகிறது.

''एतावदरे खल्वमृतत्वम्''

இதுபோன்ற அநேக சுருதிகளில் ஞானம் ஏற்பட்ட உடனே என்ன விளைகிறது என்பது விளக்கப்படுகிறது. இதையே சூத்திர பாஷ்யத்திலும் விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

''अग्नीन्धनादीन्याश्रमकर्माणि विद्यया स्वार्थसिद्धौ नापेक्षितव्यानीत्याद्यस्यैवाधिकरणस्य फलमुपसंहरत्यधिकविवक्षया'' (III-4-25)

அதாவது பலஞான மோக்ஷத்தை அளிப்பதற்கு அக்னிஹோத்திரம் முதலிய கர்மங்கள் இன்றியமையாதவை என்று சொல்லுவதற்கில்லை.

102. ஞானம் என்பது கிருஹஸ்த ஆச்ரமத்திற்கு மாத்திரம் உரியது என்பதற்கில்லை.

''ऊर्ध्वरेतस्सुचाश्रमेषु विद्या श्रूयते। न च तत्र कर्माङ्गत्वम् विद्याया उपपद्यते। कर्मभावात्'' (III-4-17)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யம் கூறுகிறது. அதாவது ஞானமானது கர்மத்திற்கு அங்கமாகவே இருக்கிறது என்று சொல்லுவோமானால், ஊர்த்வரேதஸ் என்பதை அனுஷ்டித்துவரும் பிரம்மசர்யம், வானப்ரஸ்தம், சன்னியாசம் என்ற ஆச்ரமங்களிலிருப்பவர்கட்கு ஆத்ம ஞானம் ஏற்படுவதில்லை என்று மறுப்பதுபோலாகும். ஆனால் அந்த ஆச்ரமங்களிலிருப்பவர்களும் ஞானத்திற்கு அதிகாரிகளே என்று சுருதி கூறுகிறது.

''एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति'' (IV-4-22)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதம் கூறுகிறது. அதாவது இந்த ஆத்மன் என்னும் உலகத்தை விரும்பியே பரிவ்ராஜ்யத்தை மேற்கொள்கிறார்கள் என்று சுருதி கூறுகிறது. இத்தகைய சுருதிகள் இன்னும் அனேகம் உண்டு. இவையெல்லாம் ஆத்மப்ராப்தியாகும்பொருட்டு கர்ம சன்யாசத்தையே போற்றுகின்றன. அதனால் ஞானமானது கர்மத்தின் உதவியில்லாமலேயே சுதந்திரமாகவே மோக்ஷத்தை அளிக்க வல்லது என்று ஏற்படுகிறது.

103. சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில்,

''ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति'' (II-23-1)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது ப்ரம்மத்திலேயே நிலை நின்றவன் அம்ருதத்வத்தை அடைகிறுன் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இந்தச் சுருதியில் ஏனைய மூன்று ஆச்ரமங்களிலுள்ளவர்கட்கு புண்ணிய லோகம் ப்ராப்தியாகிறதென்றும், ப்ரம்ம ஸம்ஸ்தரான அதாவது பிரம்மனிலேயே நிலைநிற்கும் பரிவ்ராஜகர்கட்கு அதாவது துறவிகட்கு அம்ருதத்வம் ப்ராப்தியாகிறதென்றும் மிகவும் தெளிவாக விளக்கப்பட்டிருக்கிறது.

''ब्रह्मसंस्थ इति हि ब्रह्मणि
परिसमाप्तिरनन्यव्यापारतारूपं तन्निष्ठत्वमभिधीयते ।
तच्च त्रयाणामाश्रमाणां न संभवति ।
स्वाश्रमविहितकर्माननुष्ठाने प्रत्यवायश्रवणात् ।
परिव्राजकस्य तु सर्वकर्मसंन्यासात्प्रत्यवायो न
संभवत्यननुष्ठाननिमित्तः शमदमादिस्तु तदीयो
धर्मो ब्रह्मसंस्थताया उपोद्बलको न विरोधी ।
ब्रह्मनिष्ठत्वमेव हि तस्य शमदमाद्युपबृंहितं
स्वाश्रमविहितं कर्मः यज्ञादीनि चेतरेषां
तद्व्यतिक्रमे च तस्य प्रत्यवायः'' (III-4-20)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யம் விளக்குகிறது. 'ப்ரம்ம ஸம்ஸ்த்தம்' என்றுல் பிரம்மனிலேயே முடிவடைவது என்று பொருள். மற்றவிதமான விவகாரங்களையெல்லாம் கைவிட்டுவிட்டு பிரம்மனிலேயே நிஷ்டனுகியிருப்பதேயாகும். இத்தகைய ப்ரம்ம நிஷ்டையானது மற்ற ஆச்ரமங்கட்குப் பொருந்துவதில்லை. ஏனென்றுல் அவரவருடைய ஆச்ரம கர்மங்களைச் செய்யாவிட்டால் தோஷம் ஏற்படும் என்று சுருதியில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஆனுல் பரிவ்ராஜகனுக்கோவென்றுல் அத்தகைய தோஷம் எதுவும் ஏற்படுவதில்லை. ஏனென்றுல் அத்தகையவர்கள் மற்றெல்லாக் கர்மங்களையும் விட்டுவிட்டு பிரம்ம நிஷ்டராகவிருப்பதே அவர்களுடைய கடமையாகவிருக்கிறது. சமம், தமம் முதலியவைகள் பிரம்ம நிஷ்டனுகவிருப்பதையே உறுதி செய்யும் தன்மையை உடையவைகளாதலால் அவை அந்த விஷயத்தில் எவ்விதத்திலும் இடையூருக இருப்பதில்லை. அவற்றைக் கைவிட்டால் மாத்திரமே பரிவ்ராஜகனுக்கு 'ப்ரத்யவாயம்' அதாவது செய்ய வேண்டியதைச் செய்யாமை என்ற பிழை ஏற்படும்.

"तस्मात्परिव्राजकस्याश्रममात्रादमृतत्व-
प्राप्तेर्ज्ञानानर्थक्यप्रसङ्ग इत्येषोऽपि दोषो नावतरति" (III-4-20)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யம் கூறுகிறது. ஒருவன் ஒரு ஆச்ரமத்திலிருக்கிறுன் என்பதிலிருந்தே மோக்ஷம் ஏற்படும் என்று சொல்லுவதற்கில்லே. ஏனென்றுல், பரிவ்ராஜக ஆச்ரமம் என்றுல் சமம், தமம் முதலியவற்றுடன் கூடிய ப்ரம்ம நிஷ்டஞகவிருப்பதேயாகும். இப்படிச் சொல்லுவது சன்னியாசி ஒருவனுக்கு மாத்திரமே பொருத்தமாகவிருக்கிற படியால் ஞானம் ஏற்படுவதற்குக் கர்மத்தின் உதவி வேண்டும் என்று சொல்லுவதற்கில்லே.

104. வேதவாக்கியத்தைக் கேட்பது முதலியவற்றைப் பின்பற்றுவதற்காகச் சிலர் சன்னியாச ஆசிரமத்தை மேற் கொள்ளலாம். இந்த விஷயத்தில் சூத்திர பாஷ்யம் பின் வருமாறு கூறுகிறது :

"ब्रह्मज्ञानपरिपाकाङ्गत्वाच्च पारिव्राज्यस्य" (III-4-20)

அதாவது ப்ரம்ம ஞானம் பக்குவமாவதற்காக பரமஹம்ஸ பரிவ்ராஜகம் இன்றியமையாதது என்று சொல்லுகிறது. பகவத்கீதையிலும் அது போலவே

"योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते" (VI-3)

என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது சர்வகர்ம சன்னியாசமே ஞானத்திற்கு ஏற்றது என்றும் அந்தரங்கமான த்யான யோகத்திற்கு மிகவும் சிறந்த சாதனம் என்றும் சொல்லுகிறது. ஆத்ம ஞானத்தை அடைந்திருக்கிற வனுக்கோவெனில், அது தனக்குத் தானே ப்ராப்தி யாகிறது.

"अतो विदुषस्तावत्पारिव्राज्यं सिद्धं
सम्प्रदानादिकर्मकारकजात्यादि-
शून्याविक्रियब्रह्मात्मदृढप्रतिपत्तिमात्रेण
वचनमन्तरेणापि" (IV-5-15)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடத பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட் டிருக்கிறது. அதாவது வைதிக கர்மங்களை செய்வதற்குப் போதுமான அதிகாரமில்லாதவர்களும் இதர அனுகுணங்

களுமில்லாதவர்கட்கும் தாமே பிரம்மன் என்ற திடமான அறிவு ஏற்படுவதனுலேயே கர்ம சன்னியாசமென்பது ப்ராப்தியாகிறது. மேலும் கீதாபாஷ்யத்திலும் இதைப்பற்றி பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

''स कुतश्चित् कर्मपरित्यागासम्भवे सति
कर्मणि तत्फले च संगरहिततया
स्वप्रयोजनाभावात् लोकसंग्रहार्थं पूर्ववत्
कर्मणि प्रवृत्तेऽपि नैव किंचित् करोति,
ज्ञानाग्निदग्धकर्मत्वात् तदीयं कर्म अकर्मैव संपद्यते'' (IV-20)

அதாவது ஏதோ ஒரு காரணத்தால் கர்ம த்யாகம் செய்ய முடியாமலிருப்பவர்கள் கர்ம சங்கத்தை விட்டு, அதாவது கர்ம பலத்தை விரும்பாமல், கர்மத்தில் ஈடுபட வேண்டும் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதனுல் லோக சங்ரகம் அதாவது உலகத்திற்கு நன்மை ஏற்படுகிறதேயொழிய, அதைச் செய்பவர்களுடைய த்ருஷ்டியில் அத்தகைய கர்மமானது கர்மமேயாகுவதில்லை. ஏனென்ருல் ஞானத்திஞல் கர்மமானது எரிக்கப்பட்டு, ப்ரம்மமேயாகி விடுவதாகிறது. இப்படி ஞானமானது தன்னுடைய பலனுன மோக்ஷத்தை உண்டாக்குவதற்கு கர்மத்தின் உதவியை நாடுவதில்லை.

105. சன்னியாசியானவன் ஞான சாதன அப்பியாசத்திஞலேயே ஞான நிஷ்டையைப் பெற்றுக்கொள்ள வேண்டும்.

''तस्माद्ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत् ।
बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ
मुनिरमौनं च मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मणः (III-5-1)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதம் கூறுகிறது. அதாவது ஆத்ம ஞானம் என்ற பாண்டித்யத்தை முற்றிலும் பெற்ற பிறகு ஞானத்தின் பலத்திஞலேயே வெளியேயுள்ள விஷயங்களை நாடுதலைப் புறக்கணித்துத் தன்னுடைய ஞானம், அத்யயனம் முதலிய தர்மங்களைப் பிறர் மதிக்கவேண்டும் என்ற மனப்பான்மையில்லாமல் சிறுவயதிலிருந்தே நிலை நிற்க வேண்டும். சிறு வயதையும் பாண்டித்தியத்தையும் கடந்து சென்று ஆத்ம தத்துவ சிந்தனையில் ஈடுபட்டவராய் மௌனத்தில் ஆழ்ந்திருக்க வேண்டும். இப்படி மௌனு மௌனங்களை அதாவது பேசுவது, பேசாமலிருத்தல் இரண்டையும் கடந்து சென்றவனே நிஜமான அர்த்தத்தில் 'ப்ராம்

மணன்' என்று சொல்லப்படுகிறான். அதனால் பரமஹம்ஸ னுக்கு நிவ்ருத்தி தர்மத்தை அப்பியாசம் செய்வதைத் தவிர வேறு எந்தக் கர்மமும் இருப்பதில்லை.

106. சாதனங்களைச் செய்வதன் பயனாக ஞானம் உண்டாவதே அதன் பலன் என்று சொல்லவேண்டும். ஞானத்தால் கண்டுவரும் பலன் மோக்ஷமேயாகும்.

''दृष्टार्था च विद्या प्रतिषेधाभावमात्रेणाप्यर्थिनमधिकरोति श्रवणादिषु। तस्माद्विदुरादीनामप्यधिकारो न विरुध्यते'' III-4-38

என்று ஆசாரியர் தம்முடைய சூத்திர பாஷ்யத்தில் கூறுகிறார். ஞானத்தால் கண்கண்ட பலன் இருப்பதால் அதைப் பின்பற்றுகிறவர்கட்கு சாஸ்திரத்தில் இத்தகையவர்கட்கு அதிகாரமில்லை யென்று தடை கூறாதிருப்பதனாலேயே அவர் கட்கும் ச்ரவணம், அதாவது வேதத்தைக் கேட்பது முதலிய வற்றிற்கு அதிகாரம் உண்டு என்று தெரியவருகிறது. அதனாலேதான் ஆச்ரம கர்மமில்லாத விதுரன் முதலியவர்கட்கு, யதேச்சையாக, வேதத்தைக் கேட்பது முதலியவற்றிலும் அதன் வாயிலாக ஆத்ம வித்தையிலும் அதிகாரம் உண்டு.

107. 'ச்ரவணம்' முதலியவற்றை அனுஷ்டானம் செய்தால் இந்த ஜன்மத்திலேயே ஞானம் உண்டாக வேண்டும் என்று நாம் விதிக்க முடியாது.

''यदा प्रक्रान्तस्य विद्यासाधनस्य
कश्चित्प्रतिबन्धो न क्रियते उपस्थितविपाकेन
कर्मान्तरेण तदेहैव विद्योत्पद्यते, यदा तु खलु
तत्प्रतिबन्धः क्रियते तदामुत्र'' (III-4-51)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. தான் முன்னமே செய்த கர்மங்கள் எவையாவது பக்குவமடையாமலிருப்பதால் தடையாக வரலாம். அப்படியில்லாவிடில், இங்கேயே சாதனத்தின் பயனால் ஞானம் உண்டாகிறது. அதனாலேயே,

''गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच'' (II-5)

என்று ஐதரேய உபநிடதம் சொல்லுகிறது. இங்கு கர்பத்திலேயே வாமதேவனுக்கு ஞானம் உண்டாயிற்று என்று

சொல்லியிருக்கிறபடியால், ஜன்மாந்தரத்திலும் ஞானம் உண்டாகலாம் என்பது சித்தியாகிறது. உபாசனையினால் ப்ரம்ம லோகத்தையடைந்தவர்கட்கு அங்கேயே ஞானம் உண்டாகுமாகில்,

'न च पुनरावर्तते' (IV-15-5)

என்று சாந்தோக்கிய சுருதி சொல்லுவதுபோல் முக்தராகினார்களென்றும் அவர்கள் சம்சாரத்திற்குத் திரும்பி வருவதில்லை என்பதும் சுருதி உறுதி கூறுவதிலிருந்து தெரிய வருகிறது. ஆனால்,

'इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते' (IV-15-5)

என்று சாந்தோக்கியம் சொல்லுவதிலிருந்தும்

'तेषां न पुनरावृत्तिः' (VI-2-15)

என்று ப்ருகதாரண்யகம் சொல்லுவதிலிருந்தும் மற்ற சுருதிகளிலிருந்தும் ப்ரம்ம லோகத்திற்குச் சென்ற உபாசகர்கள் இந்த மானவாவர்த்தத்திற்குப் பின் திரும்புவதில்லை என்று சொல்லப்படுகிறது. அதாவது 'இங்கே' என்ற வார்த்தையிலிருந்து ப்ரம்மலோகத்திலுங்கூட ஞானம் ஏற்படாமல் போகலாம் என்று தெரியவருகிறது.

'अत इममिहेति च विशेषणार्थवत्त्वायान्यत्रावृत्तिः कल्पनीया' (V-10-2)

என்று சாந்தோக்கிய உபநிடத பாஷ்யம் சொல்லுகிறது. 'இந்த' மானவா வர்த்தத்திற்குப் பின் திரும்புவதில்லை. 'இங்கே' வருவதில்லை என்ற அறிகுறியினால் அவர்கள் உலக நன்மைக்காக மற்றொரு கல்பாந்தரத்தில் பின்திரும்பி வரலாம் என்றே ஊகிக்க வேண்டும்,

108. ஞானத்தின் பலனாகிய முக்தியைப் பெறும் விஷயத்தில் நாம் இன்றைக்கே கிடைக்கும், அல்லது மறு ஜன்மத்தில் கிடைக்கலாம் என்றெல்லாம் நியமனம் செய்வதற்கில்லை.

विद्यासाधनं स्ववीर्यविशेषात्स्वफल एव विद्यायां कंचिदतिशयमासञ्जयेन्न विद्याफले मुक्तौ ।

तद्व्यसाध्यं नित्यसिद्धस्वभावमेव विद्ययाधिगम्यत
इत्यसकृदवादिष्म। न च तस्यामप्युत्कर्षनिकर्षात्मकोऽतिशय
उपपद्यते निकृष्टाया विद्यात्वाभावादुत्कृष्टैव हि विद्या भवति।
तस्मात्तस्यां चिराचिरोत्पत्तिरूपोऽतिशयो भवन्भवेत्।
न तु मुक्तौ कश्चिदतिशयसंभवोऽस्ति।'' (III-4-52)

என்று பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது சாதனுபலத்தில் ஏற்றம் குறைவு இருக்குமாகில் அதனுடைய பலனுகிய ஞானத்திலும் அத்தகைய வித்தியாசம் ஏற்படலாம்; முக்தியை அடைவது என்பதில் எவ்விதமான மேன்மையும் தாழ்மையும் இருக்கமுடியாது. ஏனென்ருல் முக்தியானது சாதனத்திஞல் உண்டாக்கிக்கொள்ளத் தக்கதல்ல. முக்தி என்பது நித்திய சித்தமான ஆத்ம ஸ்வரூபமேயாகிறது.

'ब्रह्मैव मुक्त्यवस्था'

ஆத்மன் ப்ரம்மன் என்பதே முக்திநிலை. அதை ஞானத்திலிருந்து அறிந்துகொள்ள வேண்டும். அவ்வளவுதான். செம்மையாகப் பார்க்கும்போது ஞானத்திலும் தாரதம்மியம் இருப்பதற்கில்லை. ஏனென்ருல் அறிவே எல்லாவற்றிற்கும் மேன்மையானதாகிறது. வேறே எதனுலேயும் பாதிக்கப்படாத சம்யக்ஞானமே நிஜமான ஞானம். அதனுல். சாதன பலத்தில் தாரதம்மியமிருக்குமாகில் அதற்கு ஏற்றவாறு ஞானம் உடனேயாவது அல்லது சற்று நிதானமாகவாவது ஏற்படலாம். ஆனுல் முக்தி விஷயத்தில் மாத்திரம் இப்படியல்ல. ஞானம் ஏற்பட்ட உடன் முக்தி ஏற்பட்டே தீருகிறது.

''नहि 'तत्त्वमसि' इत्यस्य वाक्यस्यार्थस्तत्त्वं मृतो
भविष्यसीत्येवं परिणेतुं शक्यः
तद्धैतत्पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं
सूर्यश्च इति च सम्यग्दर्शनकालमेव तत्फलं सर्वात्मत्वं
दर्शयति। तस्मादैकान्तिकी विदुषः कैवल्यसिद्धिः। (III-3-32)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது உபநிடத வாக்கியமானது ''நீயே அதுவாகவிருக்கிருய்.'' என்று சொல்லுகிறது. இதனுல் 'மனிதன் இறந்த பிறகு அதுவே ஆவான்' என்று இதற்குத் தப்பாகப் பொருள்

கூறுவது அவ்வளவு சரியல்ல. 'அந்தப் பிரம்மனே நான்' என்று வாமதேவன் அறிந்துகொண்டமாத்திரத்திலே 'நானே மனு; நானே சூரியன்' என்றும் அறிந்ததாகச் சொல்லப்படுகிறது. அதனால் சுருதியிலிருந்து ஞானம் ஏற்படும் காலத்திலேயே சர்வாத்ம பாவம் ஏற்படுகிறது என்றும் அதுவே அதனுடைய பலன் என்பதும் விளங்குகிறது. அதனால் ஞானத்தால் நியமமாகவே முக்தி என்ற பலன் கைகூடுகிறது.

109. பிரம்ம ஞானத்தின் பலன் நாளாவட்டத்தில் ஆகத்தக்கதல்ல என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதற்குக் காரணம் என்னவென்றால் முக்தியானது நித்திய சித்தமான ப்ரம்மாத்மனே என்பதேதான். சுருதியும் கூட,

''ब्रह्मैवसन् ब्रह्माप्नोति'' (IV-4-6)

என்று ப்ருகதாரண்யகம் கூறுகிறது. பிரம்மனே ஆகியிருந்து பிரம்மனையே சேருகிறான் என்று சொல்லியிருப்பதால், இப்போது ஞானத்தில் ப்ரம்மனாகவிருப்பதுவுமல்லாமல் ப்ரம்மனில் சேருவது என்ற விதேக முக்தி என்பதும் தனிமையாக உண்டு என்று சிலர் கற்பனை செய்யலாம். ஆனால்,

''यस्मान्न हि तस्याब्रह्मत्वपरिच्छेदहेतवः
कामाः सन्ति तस्मादिहैव ब्रह्मैव सन्ब्रह्माप्येति न
शरीरपातोत्तरकालम्। न हि विदुषो मृतस्य
भावान्तरापत्तिर्जीवतोऽन्यो भावो देहान्तरप्रतिसन्धाना
भावमात्रेणैव तु ब्रह्माप्येतीत्युच्यते'' (IV-4-6)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடத பாஷ்யம் கூறுகிறது. ஞானிக்கு ப்ரம்ம ஞானத்திற்கு இடையூறாகவுள்ள பரிச்சேதம் அல்லது பற்பலவாக அறிதல் என்பதற்குக் காரணமான காமம் முதலியவைகள் கிடையாதல்லவா? அதனால் இங்கேயே பிரம்மனேயாகியிருந்துகொண்டு பிரம்மனிலேயே சேர்ந்துவிடுகிறபடியால், முக்தியானது உடலிலிருந்து விலகியபிறகே என்பதற்கில்லை. ஞானிக்கு இறந்தபிறகு வேறு தன்மை ஏற்படுகிறதென்றும், உயிருடன் இருக்கும் வரையில் மற்றொரு தன்மை உண்டென்றும் சொல்லமுடியாதல்லவா? ஞானியானவன் மற்றொரு உடலில் மீண்டும் புகுவதில்லை என்பதிலிருந்து பிரம்மனிலேயே சேருகிறான் என்பதே சரியாகிறது.

110. ஞானிக்கு உயிருடனிருக்கும்போது சரீரம் உண்டு என்றும் அவன் இறந்த பிறகு விதேக கைவல்யம் அடைகிறான் என்றும் நினைப்பது சரியல்ல. ஏனென்றால்,

''तद्यथाऽहिनिर्ल्वयनी वल्मीके मृता प्रत्यस्ता
शयीतैवमेवेदं शरीरं शेतेऽथायमशरीरो-
ऽमृतः प्राणो ब्रह्मैव तेज एव'' (IV-4-7)

என்று ப்ருகதாரண்யக உபநிடதம் கூறுகிறது. பாம்பு தோல் உரிந்தபிறகு, பாம்பு தன்னை விட்டு விலகிய பிறகு எப்படி அந்த மேல் தோலானது புற்றில் விழுந்து கிடக்கிறதோ, அதுபோலவே அனாத்மன் என்று அறிந்து ஞானி விலக்கிய உடலும் உயிரற்றதாகவே கிடக்கிறது. இனி அவன் அசரீரியே. எல்லாவற்றிற்கும் பிராணனானவனே. பிரம்மனே. சைதன்ய ஜோதியே.

"अथेतरः सर्पस्थानीयो मुक्तः सर्वात्मभूतः
सर्पवत्तत्रैव वर्तमानोऽप्यशरीर एव
न पूर्ववत्पुनः सशरीरो भवति" (IV-4-7)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யம் சொல்லுகிறது. இனிமேல் அத்தகைய முக்தன் புரையிலிருந்து விலகிய பாம்பு போல் அங்கேயே இருந்துகொண்டிருந்தபோதிலும் அசரீரனே யொழிய முன்போலவே சரீரமுடையவனல்ல.

''कामकर्मप्रयुक्तशरीरात्मभावेन हि पूर्वं सशरीरो मर्त्यश्च।
तद्वियोगादथेदानीमशरीरोऽत एव चामृतः।'' (IV-4-7)

என்று ப்ருகதாரண்யக பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. காமம், கர்மம் முதலியவற்றால் ஏற்பட்ட சரீராத்ம பாவத்தினாலல்லவா, இதுவரை சரீரம் உடையவன் என்றும், இறப்பிற்கு உட்பட்டவன் என்றும் ஏற்பட்டது? அவை யெல்லாம் விலகியபடியால், இனிமேல், இப்போதே அவன் அசரீரியே; அதனாலேயே இறப்பற்றவன்.

10. இதரமத பரிசீலனை

111. இப்புத்தகத்தில் பிற மதங்களில் பிழைகள் கண்டு பிடிக்க நாம் புறப்படுவதில்லை.

> "इदं वेदान्तवाक्यानामैदंपर्यं निरूपयितुं शास्त्रं
> प्रवृत्तं न तर्कशास्त्रवत्केवलाभिर्युक्तिभिः
> कंचित्सिद्धान्तं साधयितुं दूषयितुं वा प्रवृत्तम्" (II-2-1)

என்று ப்ரம்ம ஸூத்திர பாஷ்யத்தில் ஆசாரியர் சொல்லுகிறார். இங்கு இந்த சாஸ்திரமானது வேதாந்த வாக்கியங்களின் தாத்பர்யத்தை நிர்ணயிப்பதற்காகவே புறப்பட்டிருக்கிறது. தர்க்க சாஸ்திரங்களைப்போல வெறும் யுக்தியைக் கொண்டே ஏதோ ஒரு சித்தாந்தத்தை நிலை நாட்டுவதற்காகவோ, அல்லது தூஷிப்பதற்காகவோ நாம் புறப்படவில்லை என்று ஆசாரியர் கூறுகிறார்.

112. சாங்கியம் முதலிய தர்சனங்களில் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடிய அம்சம் எதுவுமில்லை என்று வேதாந்திகள் சொல்லுவதில்லை. வேதாந்தத்திற்கு விரோதமான தர்க்கம், அல்லது அநுபவத்திற்கு விரோதமான அம்சங்கள் எவையேனும் இருக்குமாகில், அவற்றை மாத்திரம் வேதாந்தம் மறுத்துக் கூறுகிறது.

> "परमतमप्रतिषिद्धमनुमतं भवति"

அதாவது மற்ற மதங்களில் நாம் எவற்றையெல்லாம் கண்டனம் செய்வதில்லையோ, அத்தகைய அம்சங்களையெல்லாம் நாம் ஒப்புக்கொண்டதுபோலவேயாகும் என்ற நியாயத்தை அனுசரித்து, வேதாந்திகளானவர்கள் சாங்கியம், யோகம் முதலிய இதர தர்சனங்களிலுமிருந்து அவற்றின் சாராம்சத்தை ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள்.

113. சாங்கிய, யோக ஸ்ம்ருதிகள் வேதாந்தத்தில் பலவிடங்களில் கண்டிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. ஏனென்றால்;

> "सांख्ययोगौ हि परमपुरुषार्थसाधनत्वेन
> लोके प्रख्यातौ शिष्टैश्च परिगृहीतौ,
> लिङ्गेन च श्रौतेनोपबृंहितौ" (II-1-3)

என்று பிரம்ம சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. சாங்கியமும் யோகமும் பரம புருஷார்த்தத்திற்கு சாதன மானவை என்று பிரசித்தி பெற்றிருக்கின்றன. சிஷ்டர்களும் இவற்றில் சில அம்சங்களை ஏற்றுக்கொண்டிருக்கிறார்கள். சுருதிகளிலும்கூட சில வாக்கியங்களில் அவற்றின் பெயர் கேட்கப்படுகிறது.

''तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं
ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः'' (VI-13)

என்று சுவேதாசுவதர உபநிடதம் கூறுகிறது. அதாவது சாங் கியத்தாலும் யோகத்தாலும் அடையக்கூடியதாகிய அந்த ஜகத் காரணனை தேவனை அறிந்துகொள்வோமாகில் எல்லாப் பாசங்களிலுமிருந்து விடுதலையடைகிறோம் என்று உபநிடதம் கூறுகிறது.

''निराकरणं तु न सांख्यज्ञानेन वेदनिरपेक्षेण
योगमार्गेण वा निःश्रेयसमधिगम्यत इति'' (II-1-3)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யம் கூறுகிறது. அதாவது வேதத்தைக் கைவிட்டு வெறும் சாங்கியத்தினாலாவது, யோகத்தினாலாவது மாத்திரமே மோக்ஷத்தை அடைய முடியும் என்று நினைப்பதற்கில்லை என்ற காரணத்தால்தான் அவற்றை வேதாந்தம் கண்டிக்கிறது.

''यत्तु दर्शनमुक्तं 'तत्कारणं सांख्ययोगाभिपन्नम्' इति
वैदिकमेव तत्र ज्ञानं ध्यानं च सांख्ययोगशब्दाभ्यामभिलप्यते
प्रत्यासत्तेरित्यवगन्तव्यम्। येन त्वंशेन न विरुध्येते
तेनेष्टमेव सांख्ययोगस्मृत्योः सावकाशत्वम्'' (II-1-3)

என்று ப்ரம்ம சூத்திர பாஷ்யம் கூறுகிறது. மேற்கூறிய சுருதியிலிருந்து சாங்கியம் என்றால் வைதிக ஞானம் என்றும் யோகம் என்றால் நிதித்யாசன ரூபமான வைதிக த்யானம் என்றும் அறிய வேண்டும். எந்த அம்சங்களில் வைதிக மார்க்கத்திற்கு விரோதமானவை இல்லையோ, அவ்வளவு மட்டும் சாங்கிய யோக ஸ்மிருதிகளையும் சேர்த்துக் கொள்வதற்கு வேதாந்தம் ஒப்புக்கொள்கிறது.

114. இதுபோலவே தர்க்க சாஸ்திரங்களும் என்று நாம் அறிய வேண்டும்.

''तान्यपि तर्कोपपत्तिभ्यां तत्त्वज्ञानायोपकुर्वन्तीति चेदुपकुर्वन्तु नाम। तत्त्वज्ञानं तु वेदान्तवाक्येभ्य एव भवति।'' (II-1-3)

என்று ப்ரம்ம ஸூத்திர பாஷ்யம் கூறுகிறது. அதாவது தர்க்கத்தினல் தத்துவ ஞானத்திற்கு உபகாரம் ஏற்படுமாகில் அவற்றையும்கூட நாம் அவசியமாக ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டியதே. ஆனல் தத்துவ ஞானமோவெனின் அனுபவத்தை அனுசரிக்கும் வேதாந்த வாக்கியங்களிலிருந்து மாத்திரமே ஏற்படுகிறது.

115. வைதிக கர்மங்களல்லாத பௌத்த தர்சனம் முதலியவையும் இப்படியே என்று அறிய வேண்டும். அவற்றிலுங்கூட வேதத்திற்கு விரோதமல்லாத வாதம் ஏதாவது இருக்குமாகில் அவற்றை அங்கீகரிப்பதே வேதாந்த நீதி. உதாரணமாக,

''ज्ञानज्ञेयज्ञातृभेदरहितंपरमार्थतत्त्वमद्वयमेतन्न बुद्धेन भाषितम्। यद्यपि बाह्यार्थनिराकरणं ज्ञानमात्रं कल्पना च अद्वयवस्तुसामीप्यमुक्तम्। इदं तु परमार्थतत्त्वमद्वैतं वेदान्तेष्वेव विज्ञेयमित्यर्थः।'' (IV-99)

என்று மாண்டூக்கிய காரிகை பாஷ்யம் கூறுகிறது. அதாவது அறிபவன், அறியப்படும் பொருள், அறிவதற்குக் கருவியாயுள்ள இந்திரியங்கள் முதலிய பிரிவினைகள் அற்ற அத்வைத தத்துவத்தை புத்தர் சொல்லவில்லையாயினும், வெளியே தோன்றுவதையெல்லாம் நிராகரணம் செய்து, அதாவது உண்மையல்லவென்று மறுத்துக் கூறியிருப்பதால் ஞானத்தை மாத்திரமே புகட்டும் அத்வைத தத்துவத்திற்கு நெருங்கினதாகவே ஆகிறது. ஏனென்றால், அத்தகைய ஞானத்தை விளக்கும் அத்வைத தத்துவத்தையே வேதாந்தம் போதிக்கிறது.

116. ஸ்ரீ கௌடபாதர் அத்வைத தத்துவத்திற்கு தம்முடைய மாண்டூக்கிய காரிகையில் கீழ்க்கண்டமுறையில் நமஸ்கரித்து மங்கள வசனம் கூறுகிறார்.

"दुर्दर्शमतिगम्भीरमजं साम्यं विशारदम्
बुद्ध्वा पदमनानात्वं नमस्कुर्मो यथाबलम्" (IV-500)

அதாவது சாமான்ய ஜனங்களுக்கு அறிந்துகொள்ளுவதற்கும் அதிக கஷ்டமானதும், சிலருக்குப் பிரவேசிப்பதற்கே முடியாததாகவிருப்பதும், பிறவியற்றதும், எங்கும் சமமாய் உள்ளதும், பரிசுத்தமுமான அத்வைத தத்துவத்தை அறிந்து யதா சக்தி நமஸ்கரிப்போமாக.



அனுபந்தம்

சங்கர வேதாந்தத்தின் சில முக்கியமான கருத்துக்கள்

1. பிரம்மன் என்னும் பரமார்த்த தத்துவமே எல்லாவற்றின் உண்மையான ஸ்வரூபம். அந்தப் பரம்பொருள் தன்னைத் தானே அறிபவன். எங்கெங்கும் நிறைந்திருக்கிறான். எல்லா ஜீவராசிகட்குமல்லாமல், எல்லாவற்றிற்குமே உள்ளிருக்கும் ஆத்மனாகவிருக்கிறான். எல்லா ஜீவராசிகட்கும் அப்பாலுள்ளவனும் ஆத்மனே, ஸ்வயம்பிரகாச சாட்சியாகவும், சைதன்ய ஸ்வரூபனாகவும், அதாவது அறிவு வடிவமாகவும் இருக்கிறான். இத்தகைய ஆத்மனைவிட வேறெதுவும் கிடையாது. ஆத்மனை உபநிடதங்களின் மூலமாகவே நாம் அறிந்து கொள்ள முடியும். **ஆத்மன் அறியப்படும் பொருள்களில் ஒன்று அல்ல.** வார்த்தைகளால் அதை விவரிக்கவோ, மனதால் அதைச் சிந்திக்கவோ முடியாது. ஏனென்றால், இவற்றிற்குக்கூட அது ஆத்மனாகவே இருக்கிறது. ஆத்மனைக் கொண்டே 'இது வார்த்தை, இது மனது' என்று நாம் அறிய முடியும். ஆகவே ஆத்மனை அறிவிக்கும் ப்ரமாணம் அல்லது அறியும் முறை கிடையாது. ஆத்மன் உண்டு என்பதை நிரூபிக்க ஒரு ப்ரமாணமும் தேவையில்லை. ஏனெனில் பிரம்மன் நம்முடைய ஆத்மனாகவே இருக்கிறபடியால், 'பிரம்மன் இல்லை' என்று எவனொருவன் சொல்கிறானோ அவன் தன்னைத்தானே மறுத்துக்கூறித் தானும் இல்லை என்று சொல்லுவது போலாகும். (பக்கங்கள் 5, 4, 1, 3).

(அறிவு வடிவமான ஆத்மா மற்ற பொருள்களையறியும் அறிவிற்கு அடிப்படையாயுள்ளது. இந்த உதயாஸ்தமன ரஹித ஆத்மசைதன்யத்தினால் ஒளிரப்பட்டே புத்தி பொருள்களையறிகிறது. ஆகவே அது அந்த ஆத்மனை அறியப் புகுதலென்பது பொருந்தாது. ஆகவே, கார்யகாரண ரஹிதமான ஆத்மனை எவ்விதம் தெரிந்து கொள்வது என்றால், தெரிந்து கொள்ள வேண்டியதில்லை. தெரிந்துகொள்ள வேண்டிய பிரயத்தனத்தை அபேக்ஷிக்காமல் மற்றொன்றையறியும் பிரயத்தனத்தை நிறுத்தின மாத்திரத்தில் தனக்குத் தானே விளங்கும் நித்ய ஸித்தமான க்ஷேத்திரஜ்ஞனை பரமாத்மா, அவனே புருஷோத்தமன்.)

2. வேதாந்த சாஸ்திரம் ப்ரமாணமுமல்ல, ஆத்மன் ப்ரமேயமுமல்ல. அதனுல்தான் சாஸ்திரமானது ஆத்மனை இத்தகையது என்று ஒரு அறியப்படும் விஷயமாக நேராக நிரூபிப்பதில்லை. ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம் என்ற பிரிவினைகள் வியவஹார திருஷ்டியில் மாத்திரம் சுபாவமாக ஏற்படக்கூடியவை. அத்தகைய பிரிவினைகளெல்லாம் அவித்யையால் ஏற்பட்டவை என்பதை மட்டும் விளக்கி, ஆத்மனிடத்தில் அவை சற்றும் கிடையாது என்று சாஸ்திரம் கூறுகிறது. இவ்வாறு ஆத்மன் விஷயத்திலுள்ள அஞ்ஞானத்தைப் போக்குவதால் சாஸ்திரம் ப்ரமாணம் என்று நாம் சொல்லுகிறேம். எப்படி கனவு காலத்து ப்ரமாணங்களெல்லாம் விழித்த பிறகு பாதிக்கப்படுகின்றனவோ, அது போலவே, ஆத்ம அறிவு ஏற்பட்டவுடன் ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் என்ற பிரிவினை எள்ளளவும் இல்லையென்றே ஆகிறது; சாஸ்திரங்களும் மற்ற ப்ரமாணங்களைப் போல ஒரு ப்ரமாணமேயாகிறபடியால், அதுவும் அப்ரமாணமாகி மறைந்து போகிறது. ஆகையால் சாஸ்திரம் ''அந்த்ய ப்ரமாணம்'' அல்லது கடைசி ப்ரமாணம் என்று சொல்லப்படுகிறது. (பக்கங்கள் 23, 24, 26)

3. ஸத்தையும் அஸத்தையும், ஆத்மனையும் அனுத்மனையும் ஒன்றை மற்றொன்ருக அறிவதும், ஒன்றின் தன்மையை மற்றொன்றின் மீது சுமத்துவதும் **அவித்யை** எனப்படுகிறது. இந்த விதமான தப்பு அறிவு அனுதியாக முதலிலிருந்தே இயற்கையாகவே வந்துகொண்டிருக்கிறது. ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், பிரமேயம் என்பவை, அதாவது அறிபவன், அறியும் கருவி, அறியப்படும் பொருள் என்று இம்மூன்று பிரிவினைகளும் மேற்சொன்ன **அத்யாஸம்** அல்லது தப்பான அறிவால் மாத்திரமே ஏற்படுகின்றன. சாஸ்திரத்தின் துணை கொண்டு, ஆத்மா அனுத்மா இவைகளின் ஸ்வரூபத்தை நிர்ணயித்து அவற்றைப் பிரித்து அறிவதே **'வித்யை'** அல்லது உண்மையான ஞானம் எனப்படும். (பக்கங்கள் 13, 17, 12)

(உபதேசத்தின் பொருட்டு, அதிசூக்ஷ்மமான ஆத்ம தத்வத்தை விளக்குவதற்காக, அதன்மேல் அவித்யை என்கிற ஆரோபமும், வித்யை என்ற அபவாதமும் செய்யப்படுகின்றனவேயன்றி, அனுபவத்தையே ஸ்வரூபமாகவுள்ள ஆத்மனில் அவைகள் கிடையவே கிடையாது.)

4. வேதாந்த சாஸ்திரங்களெல்லாம் பரமார்த்திக தத்வமான ஆத்மனை விளக்குவதிலேயே கண்ணும் கருத்து மாக விருக்கின்றன. அதாவது, சுருதியானது 'இதன்று, இதன்று' என்று பொருள்களின் எந்த எந்தவிதமான தன்மை கள் உண்டோ, கற்பனை செய்ய முடியுமோ, அவை எல்லா வற்றையும் ஒன்றொன்றாக விலக்கியே, அம்முறையில் நிஷேதிக்க முடியாமல் மிஞ்சுவதை ஸ்வதஸித்தமான ஆத் மனை அறிவிப்பதில் முடிவடைகிறது. பரமார்த்த ஸ்வரூ பனை ஆத்மனை அறிவிப்பதற்கு அதத்வியாவிர்த்தி எனும் 'இதன்று, இதன்று' என்று அனாத்ம கோஷ்டியாவற்றையும் பாதம் செய்யும் (விலக்கும்) முறையைத் தவிர, வேறு எந்த விதமாகவும் அதை நம்மால் சொல்ல முடியாது என்று சுருதி வலியுறுத்துகிறது. வேதாந்தத்தின் இந்த தாத்பர்யத்தை அனுபவத்தில் அறிந்தபின் செய்வதற்கு ஒன்றுமில்லை. (பக்கம் 22).

5. ச்ரவணம், மனனம், நிதித்யாஸனம் - இம்மூன்றும் ஒன்றோடொன்று இணைந்து சேருமாகில், அப்போது ஆத்ம ஏகத்வ விஷயமான அனுபவ ஞானமானது நமக்குக் கைகூடும். ஆகவே இம்மூன்றும் ஆத்ம தர்சனத்திற்குக் காரணமா கின்றன. சுருதி சொல்லுவதிலிருந்தே யாருக்கு உண்மையான வேதாந்த தத்வமானது தெளிவாக விளங்குகிறதோ, அதாவது 'தத்வமஸி' என்று உபதேசிக்கப்பட்டதும் அதிலி ருந்து அதனுடைய அர்த்தமானது அனுபவமாக ஏற்பட்டு விடுகிறதோ, அத்தகைய உத்தம அதிகாரிக்கு அந்த மகா வாக்கிய உபதேசம் ஒன்றே போதுமானது. அதனாலேயே அவர்கள் க்ருதகிருத்யர்களாகிறார்கள். அத்தகையவர்க்கு மனனம் நிதித்யாஸனம் முதலியவை தேவையில்லை. அப்யா ஸம் அவசியமில்லை. (பக்கங்கள் 28, 40, 41, 43, 44)

6. சிரவணாதிகளைப்பற்றிய உபநிஷத் வாக்கியங்கள் முமுக்ஷுவை அந்தர்முகமாகச் செய்து ஆத்மாபிமுகமாக இருத்தவே சொல்லப்பட்டுள்ளனவேயன்றி, வெளியேயுள்ள பொருள்களை அடைவதுபோல் ஆத்ம ஞானத்தை அடைய வேண்டுமென்று சொல்லவில்லை. அவற்றால் தானாகவே ஏற்படும் ஆத்மஞானம் கட்டளையால் விதிக்கப்பட்ட கடமை யின் பயனல்ல. ஆத்மா வேண்டாமென்று விட்டுவிடுவதற்கு மில்லை; வேண்டுமென்று எடுத்துக் கொள்வதற்குமில்லை. பிரம்மாத்மஞானம் என்பது உள்ளதை உள்ளபடியே விளக்கு

கிறபடியால், அதை சோதனு தந்திரம் அல்லது கட்டளை யிடுதல் என்று சொல்வதற்கில்லை — அதுபோலவே அது புருஷதந்திரமுமன்று, அதாவது மனதால் ஒரு பொருளை த்யானம் செய்வதற்காக ஏற்படுத்தப்பட்டதன்று. (பக்கங்கள் 62, 63, 64)

7. மனனம் செய்வதில் சுருதியின் அனுக்ரஹத்திற்கு உட்பட்ட தர்க்கமானது ஆத்ம அனுபவத்திற்கு ஒத்ததாக வும், அதனுடன் ஒன்றுபட்டதாகவும் இருப்பதால் ஏற்றுக் கொள்ளத் தக்கது. சுருதி அனுமதிக்கும் தர்க்கம் எல்லோ ருடைய அனுபவத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட தாகிறது, இங்கு அனுபூதி என்பதனல் அவித்யை காமம் முதலியவைகளெல்லாம் அதாவது பிறப்பிற்கும் இறப்பிற்கும் காரணமாக இருப்பவைகளெல்லாம் அடியோடு விலக்கும் 'அவகதி' என்னும் அபரோக்ஷமான அனுபவம், இந்திரியங் களுக்கும் மனதிற்கும் அப்பாற்பட்ட ஆத்மானுபூதி குறிப் பிடப்படுகிறது. இந்த ஸ்வரூபானுபவம் சுருதிகளின் பிரகாரம் செய்யும் விசாரத்தால் ஏற்படுகிறது. எல்லோருக்கும் ஏற்படக்கூடிய எல்லா அனுபவத்தையும் இவ்விசாரத்தில் பரிசீலனைக்குட்படுத்தி அதை அடிப்படையாகக் கொண்டு எல்லோரும் ஒப்புக்கொள்ளுமாறு ஆத்மஞானம் ஸித்திக் கிறது. (பக்கங்கள் 31, 32, 42, 33)

8. நிதித்யாஸனம் என்ற ஆத்ம விசாரத்தின் அதிக மதிப்புள்ள சாதனையானது சுருதி வாக்கியத்தைக் குறியாகக் கொண்டு, அதிசூக்ஷ்மமான ஆத்மனிலேயே சித்தத்தை ஏகாக்ரம் செய்வதாகும். இத்தகைய ஆத்ம சிந்தனையில், ஆத்மனில் மனம் ஆரோபிக்கப்பட்டுள்ளது என்ற அறிவினல் ஆத்மனையும் சிதாபாஸமாயுள்ள மனே விருத்திகளையும் பிரித்து அறிகிறுன். நிதித்யாஸனம் அவகதி அல்லது அனு பவத்தில் முடியும் போது, ஆத்ம ஞானமடைந்த மனது 'அமனஸாக' அதாவது 'மனதல்லாமல்' மாறுகிறது. அதாவது விறகில்லாத நெருப்பு சுடும் தன்மையற்றதாக ஆவதுபோல, ஆத்மன் ஒன்றே ஸத்யம், மற்றவையெல்லாம் வெறும் தோற்றம் என்று அறியும் போது, மனதால் அறியப் படுவது வேறெதுவுமிருப்பதில்லை. அப்போது மனதுங்கூட அறியும் தன்மையற்றதாகி, நானுவிதமான பிரிவினையற்ற அறிவாகிய ஆத்மனுகவே ஸாக்ஷாத்கரிக்கப்படுகிறது. (பக்கங்கள் 44—48, 12)

9. ஜாக்ரத், ஸ்வப்னம், ஸுஷுப்தி — அதாவது விழிப்பு, கனவு, ஆழ்ந்த தூக்கம் என்ற மூன்று நிலைகளில் ஒவ்வொன்றையும் பரிசீலனை செய்வது ஆத்மனை செம்மையாக அறிவதற்கு உயர்ந்த பிரக்ரியையாக சுருதியிலே சொல்லப்பட்டுள்ளது. இந்த முறையில் ஸர்வ பிரபஞ்சத்தையும் உபாதியாகக் கொண்ட ஆத்மனையே ஒவ்வொரு பாதம் என்று நாம் கிரகிக்க வேண்டும். இப்படியானால், நிஷ்ப்ரபஞ்சனான அத்வைதனான ஆத்மனை அறிந்து கொண்டது போல் ஆகிறது. ஒவ்வொரு அவஸ்தையையும் அதாவது மனோ நிலையையும் அந்த அந்த நிலையின் திருஷ்டியிலிருந்தே பரிசீலனை செய்ய வேண்டும். இவ்விதமான விசாரத்தில், ஒருவனுக்கு ஏற்படக்கூடிய எல்லா அனுபவங்களும் அடக்கமாகின்றன. இம்மூன்று அவஸ்தைகளுள் அடங்காத ஞேயம் அல்லது அறியப்படும்பொருள் கிடையாது. (பக்கங்கள் 71, 69)

10. மூன்று அவஸ்தைகளில் ஒவ்வொன்றிலும் ஆத்மன் கேவல சைதன்ய ஸ்வரூபனாக, பரிசுத்தமான அறிவு வடிவமாகவே இருக்கிறான். இம்மூன்று நிலைகளிலும் அந்த ஆத்மன் ஒருவனே உண்மையாக இருப்பவன். சைதன்ய ஸ்வரூபமானது எக்காலத்திலும் ஒன்றாகவே இருந்த போதிலும், மற்ற ஸ்வரூபங்களெல்லாம் — அதாவது மனதை உட்புறமாகத் திருப்புவது, வெளிப்படையாகத் திருப்புவது முதலியவையெல்லாம், ஒன்றையடையும்போது மற்றொன்று விட்டு விலகுகிறபடியால் அவையெல்லாம் அஸத்தியமேயாகும். விழிப்பு நிலையில் மனதானது பஹிர் பிரக்ஞனாக இருக்கிறது; வெளியேயுள்ள பொருள்களைக் காண்கிறது; அப்போது அவை உள்ளதுபோல் தோன்றுகின்றன. கனவு நிலையில் மனது உட்பிரக்ஞையுடையதாய் தனக்குள் இருக்கும் பொருள்களைக் காணும் தன்மையுடையதாக விருக்கிறது. ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் இவ்விருவித பிரக்ஞையும் இருப்பதில்லை; வேறெதையும் அறியாத தன்மையையடைகிறது. ஆகையால் ஒவ்வொரு மனநிலையில் மாத்திரமே தோன்றும் இத்தகைய தன்மைகள் எவையுமே ஆத்மனுடைய ஸ்வரூபத்திற்கு உண்மையில் சேர்ந்தவையல்ல. இப்படிப் பார்க்கும்போது, விழிப்பு, கனவு, ஆழ்ந்த தூக்கம் என்பவைகளுங்கூட ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை உண்மையில் சேர்ந்தவையல்ல என்பது விளங்கும். அதனால்தான் ஐதரேய உபநிடதத்தில் இவை மூன்றுமே மூன்று கனவுகள் என்று சொல்லப் பட்டிருக்கின்றன. ஆத்மா நித்ய,

நிரவஸ்தன், அதாவது எக்காலத்திலும் எந்த மனநிலைக்கும் உட்படாதவன் என்பதே ஸித்தாந்தம். இதைப் புரிந்து கொள்ளத் திறமையுள்ளவன் ஒரு அவஸ்தையில் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை நிர்ணயம் செய்வதன் மூலமாகவே ஆத்ம ஞானத்தை அடையக்கூடும். (பக்கங்கள் 69, 84, 86)

11. ஆத்மன் அவஸ்தாத்ரய ஸாக்ஷி என்று நிர்ணயிப்பதிலிருந்தே ஆத்மன் பஞ்ச கோச விலக்ஷணன் என்பது தெரிய வரும். த்ருசியமான அனாத்ம பதார்த்தங்களெல்லாம் பஞ்ச கோசங்களில் அடக்கம். அன்னமயம், ப்ராணமயம், மனோமயம், விஞ்ஞானமயம், ஆனந்தமயம் என்ற ஐந்து கோசங்கள் ஒன்றுக்குள் ஒன்று இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. ஒவ்வொன்றிற்கும் உள்ளிருக்கும் நிலையானது அதற்கு வெளியேயுள்ள நிலையில் வியாபகமாக அதாவது பரவி இருக்கிறது. அதுபோலவே எல்லாவற்றிற்கும் உள்ளிருக்கும் ஆத்மன், பாஹ்யாந்தர பேதமின்றி, சர்வ வியாபியாகவும் சர்வாந்தர்யாமியாகவும் இருக்கிறான். ஆத்மனை நீக்கி மற்ற எந்த கோசமும் தனக்குத் தானாகவே இருப்பதில்லை என்பது பஞ்சகோச விவேக ஆத்ம ஞானத்தையளிக்கிறது. விசாரத்தில், பிரபஞ்சமாகிய இவையெல்லாம் (அதாவது பஞ்ச கோசங்கள்) அவற்றின் ஸத்யமான, அதிஷ்டானமான, ஆனந்தகனஸ்வரூபனான ஸாக்ஷி சைதன்யத்தில் ஆரோபிக்கப்பட்டுள்ளன என்பதும், வ்யாபகத்வம் அதாவது பரவியிருத்தல் என்பதும் சர்வாந்தர்யாமித்வம் அதாவது எல்லாவற்றிலும் உட்புகுந்து இருத்தல் என்பதும் ஆரோபணம் செய்யப்பட்டவையே என்பது விளங்கும்.

12. ஆத்மன் நித்யன், அஜன் (பிறப்பற்றவன்), அத்வயன். சுருதியில் ஆத்மன் தானாகவே இருந்துகொண்டு நாம ரூப பிரபஞ்சத்தை (பெயர் உருவம் முதலியவற்றை உட்கொண்ட உலகை) சிருஷ்டி செய்கிறான் என்று சொல்லுகிறது. ஆத்மனைத் தவிர பிரபஞ்சம் சுதந்திரமாக தானே ஒவ்வொரு தனிமையான இடத்திலோ காலத்திலோ இருப்பதில்லை. மண்ணே எப்படி பற்பல பாண்டங்களாகிறதோ அதுபோலவே, எப்படி அத்தகைய பொருள்களெல்லாம் வெறும் பெயரில் மாத்திரம் வேறுபடுகின்றனவோ, அப்படியே கார்யமான ஜகத்தும்கூட காரணமான ஆத்மனை விட்டு வேறே அல்ல. மற்றவையெல்லாம் வெறும் தோற்றம் மாத்திரமே. வெறும் பெயர் மாத்திரமே. அவஸ்தா த்ரய ஆராய்ச்சியிலிருந்து இந்த கார்ய காரணபாவமும் ஆரோ

பிதமே என்பது விளங்கும். விழிப்பும் கனவும் இரண்டும் மித்யையாகிறபடியால் அங்கு தோன்றும் பிரபஞ்சமானது பிறக்கவேண்டியதுமில்லை; லயமாகவேண்டியதுமில்லை. ஆத்மன் எக்காலத்திலும் நிஷ்பிரபஞ்சனுகவே இருக்கிருன். த்வைதமென்பது மாயாமாத்திரமே. அத்வைதமே பரமார்த் தம். சுருதியில் ஜகத்சிருஷ்டி முதலியவை மத்தியம மந்த அதிகாரிகளுக்கு ஆத்மனின் பரமார்த்த தத்வத்தை படிப்படி யாக அறிந்து கொள்வதற்காகவே கூறப்பட்டுள்ளன. ஆத்மனிடமிருந்து ஜகத் தோன்றியுள்ளது என்பதற்கு ஜகத் ஆத்மனில் ஆரோபிக்கப்பட்டுள்ளது என்பதே அர்த்தம். (பக்கங்கள் 82, 91, 93)

13. வர்ணுசிரமங்களுக்கு விதிக்கப்பட்டுள்ள கர்மாக் களைச் செய்வது ஞானத்திற்கு சித்தசுத்தி அளிப்பதன் மூல மாக பரம்பரையான சாதனம். எனினும், அந்தர்முகமாக ஆவதற்கு உடனடியான சாதனங்களாகவுள்ள சமதமாதிகள் தான் மிகவும் முக்கியமானவை. ஆத்மஞானம் இங்கே இப்பொழுதே அடைதற்குரியதால், அதனுடைய பலன் திருஷ்டமாகவுள்ளதால் ஸாதனுசதுஷ்டய ஸம்பன்னராகிய எல்லோரும் வேதாந்த பிரவேசத்திற்கு தகுதியுள்ளவர். ப்ராஹ்மணர் அல்லாதவரும் இதிஹாச புராணங்களின் மூல மாக வேதாந்தத்தைக் கற்கலாம்.

14. பூர்வ ஜன்மங்களில் செய்த கர்மங்களும் இந்த ஜன்மத்தில் ஞானத்திற்கு சாதனமாக அமையலாம். சந்நியாசிகளுடைய ஒரே கடமை இடைவிடாத ஞான நிஷ்டையேயாகும். பரஹம்ஸ சந்நியாசம் என்பது ஏஷணுத் ரயங்களைத் (மூன்று லோகங்களைப் பற்றிய ஆசைகளை) துறப்பதாகும்.

15. ச்ரவணுதிகள் இந்த ஜன்மத்திலேயே தவருமல் உண்மை ஞானத்தையளிக்கும் என்று சொல்வதற்கில்லை. ஆத்மஞானத்திற்கு உடனே ஸித்திப்பதற்கு பிரதிபந்தங்கள் (தடைகள்) இருக்குமாகில், அடுத்த ஜன்மத்தில் அவை நீங்கியபின் உதிக்கலாம். எனினும், ஆத்மஞானத்தில் உடனடியான பலனுக ஆத்மீக சுதந்திரம் அமையும்.

16. ஞானி ஆத்மஞானத்தை அடையும் போதே முக்தனுகிருன். சரீரம் வீழ்ந்தபின் விதேஹமுக்தி என்ற

மற்றெரு நிலை இல்லை. வேதாந்த நோக்கில், ஞானி எப்பொழுதும் முக்தனுகவும், நித்யனுகவும், சரீரமற்றவனுகவுமே இருக்கிருன்.

17. ஞானி கர்மத்தளைகளை முழுவதும் தகர்த்தவன். பிராரப்த கர்மத்தின் பலனை அவன் அனுபவிக்கிருன் என்பது வியவஹார திருஷ்டியிலிருந்து சொல்வதேயாகும்.

18. ஆத்ம ஞானத்தில் உயர்வு தாழ்வு கிடையாது. க்ரியாகாரகபலபேதரஹிதன், அத்விதீயன் ஆத்மன் என்று ஸாக்ஷாத்கரித்தவனே உண்மையான ஞானி. அப்படி ஆத்ம தர்சனமடைந்தவன் எல்லாவற்றையும் அடைந்தவனுக ஆவதால் அவனுக்கு மேலும் அடைவதற்கொன்றுமில்லை.

சங்கரவேதாந்தத்தில் ஈடுபாடுள்ளவர்கள் குறிப்பாக ஒன்றை ஞாபகத்தில் வைத்துக்கொள்ள வேண்டும். அத்வைத வேதாந்தத்தைத் தவிர மற்ற எல்லா மதங்களிலும் ப்ரமாதாவையே (அறிபவனையே) ஆத்மாவாக அதாவது ஸ்வரூபமாக எடுத்துக் கொண்டு இருக்கிருர்கள். இதுவே ஒரு பெரிய தவறுக்குக் காரணமாகிறது. ஆனுல் அத்வைத ஸித்தாந்தத்திலோ புலனறிவையும் மன உணர்வையும் உடைய ப்ரமாதாவிற்கும் ஸாக்ஷியாக இருக்கும் சைதன்யமே ஆத்மாவாகும் (ஸ்வரூபமாகும்). சங்கரர் அடிக்கடி வலியுறுத்துவது என்னவென்ருல் ப்ரமாதாவான அஹங்காரத்திற்கு வேருக ஸாக்ஷி சைதன்யம் இருப்பதை அறியாததே அவித்யையாகும், இந்த அவித்யையே கார்யகாரண ஸங்காதமான தேகத்தை ஆத்மாவாக அபிமானிப்பதற்குக் காரணமாகும் என்பதாம். தோன்றி மறையும் புலனறிவுக்கு ஆதாரமாக இருக்கும் ப்ரமாதாவிற்கு வேருக உதயாஸ்தமன ரஹித சைதன்யத்தின் ஸ்புரணம் எப்பொழுதும் எல்லோராலும் அனுபவிக்கப்படுவதை மனதில் வைத்துக் கொண்டால் தான் சங்கரவேதாந்தத்திலுள்ள நுட்பமான கருத்துக்களை புரிந்துகொண்டு அவர் போதிக்கும் ஆத்ம ஏகத்வ விஷயமான ஞானத்தை ஸம்பாதிக்க முடியும். இதை மனதிற்கொண்டு எல்லோரும் படிப்படியாக ஆத்மஞானத்தை அடைவதற்கு ஸ்ரீமன் நாராயணன் அனுக்ரஹிப்பாராக.

ஓம் தத் ஸத்.

ERRATA

பக்கம்	வரி	பிழை	திருத்தம்
1	23	பிரம்மனின்	பிரம்மனில்
3	2	ब्रह्मास्तित्वप्रसिद्धिः	ब्रह्मास्तित्वसिद्धिः
6	16	III - 7 - 27	III - 7 - 23
20	36	III - 3 - 31	III - 3 - 32
21	14	मूलान्तरापेक्षं	मानान्तरापेक्षं
26	12	அத்யந்த ப்ரமாணம்	அந்த்ய ப்ரமாணம்
27	8	उपदेषादयं	उपदेशादयं
37	29	आश्रयेण	आश्रयणेन
42	7	वीजाविद्यानर्थनिबर्हणत्	वीजाविद्याद्यनर्थनिबर्हणात्
44	6	चेत्यन्तर्णीना	चेत्यन्तर्णीता
44	14	दर्शाना	दर्शना
44	30	वेदक्रुत्स्नो	वेदाक्रुत्स्नो
44	31	भक्त्या	भवत्या
45	23	அதீதமானவையே	அதீனமானவையே
54	17	वाच्यान्निवर्तका	वाच्यात्तन्निवर्तका
54	19	अप्रप्य	अप्राप्य
54	20	(I-1)	(II-1)
57	2	वा प्रामाण्याप्रामाण्यकरणं	क्रियान्वाख्यानं वा प्रामाण्याप्रामाण्यकारणं

பக்கம்	வரி	பிழை	திருத்தம்
57	20	ப்ரவர்த்தமாக	ப்ரவர்த்தகமாக
57	21	நிவர்த்தமாக	நிவர்த்தகமாக
69	2,3	ज्ञायते । तज्ज्ञानं	ज्ञायते तज्ज्ञानं ।
75	35	ष्ट्वेव पुयं	दृष्ट्वैव पुण्यं
77	8	प्रज्ञाप्ति	प्रज्ञप्ति
77	24	यतश्च	यत्स्थश्च
77	25	(VI-8-2)	(VI-8-1)
78	12	एव एवं	एव खं
78	23	ऽद्वैता भवत्येव	ऽद्वैतो भवत्येष
84	4	सर्वत्रव्यभिचारा	सर्वत्राव्यभिचारा
85	9	(VI-3-21)	(IV-3-21)
89	26	ऽथयो	ऽभयो
91	27	प्रत्ययाईः ।	प्रत्ययार्हः ।
93	4	सङ्घाता ः	सङ्घाताः
93	35	स्त्रसतां" ।	स्त्रसतां सदा" ।
95	2	सतो हि जन्म	सतो हि मायया जन्म
99	19	यज्ञेन	यज्ञेन
112	4	हृदं	हृदं